فلسفة السياسة

دكتور

فضل الله محمد إسماعيل

كلية الآداب بدمنهور

جامعة الإسكندرية

2006

مكتبة بستان المعرفة

طباعة ونشر وتوزيع الكتب

كفر الدوار - الحدائق بجوار نقابة التطبيقيين

☎: ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ & ٠١٢١١٥١٢٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

"..... وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً"

صدق الله العظيم

"النساء : ١١٣"



المقدمة

السياسة كفكر تضرب فى التاريخ البعيد قبل أى فكر إنسانى آخر، فحيثما وجدت الجماعة وجدت السلطة فوجدت السياسة، والسياسة وثيقة الصلة بالفرد وحريته وحقوقه العامة، ولذلك فهى موضع عناية بالنسبة له، ولعل ذلك هو السبب فى هذا الكم الهائل من المعارف السياسية الموجودة بين أيدينا فى أيامنا المعاصرة.

والسياسة علم لا يلجأ إلى حدس وتخمين ولكن يدرس قضايا ويستقرئ قوانين، والسياسة فلسفة تلزم صاحب السلطة فى المجتمع أن يكون ذا فكر نقدى يسعى إلى تحقيق التكامل بين مختلف مجالات الدولة والسياسة فن يحكم الإنسان من خلاله توازن وانسجام وإلهام وتذوق، والسياسة إحساس يستجيب لحاجات الإنسان، ولعله يكمن هنا قدرة الحاكم على إختيار مستشاريه.

لقد بدأ أرسطو كتابه عن السياسة بقولته الشهيرة بأن الإنسان كائن سياسى، وكان يقصد بذلك أن جوهر الوجود الاجتماعى هو السياسة، وأنه حينما يتفاعل شخصان - أو أكثر - فإنما ينخرطان فى علاقة سياسية، ثم أنه كان يعنى أن ذلك أو هو النزوع الطبيعى لدى الأشخاص، وأن القلة القليلة هى التى كانت تجافى حياة التجمع وتفضل الحياة الإنفرادية، ولذلك حين يسعى الناس إلى تحديد أوضاعهم، وحين يحاولون تحقيق أمنهم وأمانهم فى المجتمع، وحين يجهدون أنفسهم لإقناع الآخرين بوجهات نظرهم فإنهم بذلك يزاولون بعض الأنشطة السياسية وبهذا المعنى يكون كل فرد فينا سياسى بقدر معين.

ويزيد أرسطو على ذلك بأن السبيل الوحيد الذى يستطيع الإنسان عن طريقه تنمية قدراته والوصول إلى أكمل صور الحياة الاجتماعية هو التفاعل السياسى مع الآخرين فى بيئة أقيمت لإحتواء الصراعات الإجتماعية ولتحقيق الأهداف الجماعية ألا وهى الدولة.

وقد أكتسبت الدولة أهميتها كنظام اجتماعى على مر العصور حيث واكب تطورها، تطور المجتمع البشرى، فكل مواطن هو أحد الرعية فى دولة من الدول، وبالتالى فهو يلتزم بأن يطيع أوامرها، لأنها - فوق ضمانها للأمن والطمأنينه - هى الكيان الوحيد الذى يشكل حياة الفرد بما تفرضه من قوانين ومعايير.

وعلى ذلك تعتبر الدولة وسيلة التنظيم لسلوك البشر داخل المجتمع، فعلى أساس القواعد التى تنبثق عنها ينظم الأفراد سلوكهم.

وقد قسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب - عدا بعض المصطلحات التى قمنا بتعريفها فى جزء منفصل.

ولعل الاهتمام بتعريف بعض المصطلحات هنا جاء لتكون الفائدة أكثر شمولا، مسترشدين فى ذلك بتلك العبارة التى قالها فولتير Voltaire ومؤداها: " إذا أردت أن تتحدث معى فعليك أن تحدد مصطلحاتك" ولهذه العبارة قيمة عظمى خاصة إذا كنا نتحدث فى موضوع إختلفت فيه الأراء وتباينت إلى درجة كبيرة ، فقد لا يستطيع القارئ أن يستغنى عن الفهم الدقيق للغة العلم وأدواته التصورية التى تعينه على مواكبة التطور الذى حققه هذا العلم. كذلك فإن غموض المصطلحات قد يعوق - أحيانا - إنطلاق علم من العلوم ويعوق أيضا استخدام نتائجه على نطاق أوسع.

أما الباب الأول الذى يعتبر بمثابة مدخل لدراسة الفكر السياسى فقد قسم إلى فصلين: تناول الفصل الأول منهما تعريف الدولة وأركانها.

أما الفصل الثانى فقد تحدثنا فيه عن أهم النظريات التى حاولت أن تفسر نشأة الدولة وهى: نظرية التطور العائلى، النظرية الدينية، نظرية القوة، نظرية العقد الاجتماعى، ونظرية التطور التاريخى.

وقد انتهينا بعد عرضنا لهذه النظريات والكشف عن جوانب النقص والأكتمال فى كل واحدة منها إلى القول بأنه لايمكن أن نرد قيام الدولة إلى نظرية واحدة فقط.

اما الباب الثانى الذى نتحدث فيه عن الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، فقد قسم إلى سبعة فصول:

يتناول الفصل الأول ملامح الفكر السياسى فى الفكر الشرقى القديم المصرى والصينى والهندى. فقد عمرت تلك المنطقة بالفكر الإنسانى الذى كان للجانب السياسى فيه نصيب كبير. ففى الوقت الذى كان فيه الفكر الأغريقى يأخذ طريقه إلى القمة كان الفكر المصرى قد تربع فوقها فعلاً. ويشهد بذلك أفلاطون حين يرتحل إلى مصر لينهل من منجزات مدرسة الإسكندرية فى العلوم والفنون والفلسفة والسياسة، ثم أن الأكاديمية التى أنشأها كانت على غرار ما رآه فى مصر حيث كان بها جامعة عين شمس القديمة.

أما الفصل الثانى فيتناول دراسة الأنظمة التى سادت بلاد اليونان القديم، على اعتبار أن هذه الأنظمة كانت سابقة على النظريات، وأن تلك الأنظمة كان لها أثر كبير فيما وضع فلاسفة الأغريق من نظريات سياسية.

أما الفصل الثالث فيتناول بعض الفلاسفة السابقين على أفلاطون من أمثال فالياس وهيبودام وسقراط وأكزينوفون. والذين كان لهم رأى فيما نحن بصدده.

أما الفصل الرابع فيتناول النظريات السياسية عند أفلاطون، وقد بينا أن أفلاطون كان فى شبابه - عندما كتب الجمهورية - يؤمن بحكومة الفلاسفة، ولكن لايلبث أفلاطون بعد أن تقدمت به السن وأنضجته التجارب، أن يعدل عن رأيه، وأن يقبل حلاً وسطاً فى كتابه الثانى "السياسى" ليقول بأن القانون أفضل من الهوى، ثم يعلن بعد ذلك ايمانه العميق بالقانون فى كتابه الثالث "القوانين".

ثم يأتى الحديث عن أرسطو بعد أفلاطون ليحتل الفصل الخامس، فيكون مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستورى لا الحكم الاستبدادى، حتى ولو كان هذا الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذى يصدر عن الحاكم الفيلسوف.

أما الفصل السادس فيتناول الفكر السياسى عند الرومان ممثلاً فى عصورها الثلاثة - الملكى والجمهورى والأمبراطورى - ومفكريها العظام الذى يأتى فى مقدمتهم بوليبيوس وشيشرون وابيكتتيوس.

أما الفصل السابع فيتناول الفكر السياسي في العصور الوسطى المسيحية مركزاً على نظريتي الحق الألهي المباشر وغير المباشر، وعلى بعض فلاسفة المسيحية الذين كان لهم رؤية سياسية مستنيرة من أمثال جون سالسبري وتوما الاكويني ومارسيليو أوف بادو وتيودور دي بيز De Beze وفرانسو أوتمان وغيرهم.

مصطلحات وردت فى متن الكتاب

ان عقم الفلسفة السياسية – على حد تعبير هارولد لاسكى – يرجع إلى حد كبير إلى فشل الناس فى الاتفاق على معنى مصطلحاتهم. واذا كان، الأمر كذلك فانه يطيب للباحث أن يحدد أهم المصطلحات التى وردت فى هذا البحث لكى يكون ثمة اتفاق يزيد الأمر وضوحاً.

١ - ارستقراطية : Aristocracy

باليونانية، سلطة خواص الناس، وفى العلوم السياسيه، الحكم بواسطه تنمية المواطنين لصالح الدولة.

٢ - أوتوقراطية : Autocracy

يطلق هذا الاصطلاح على الحكومات الفردية حيث يتمثل الاستبداد فى اطلاق سلطات الحاكم الفرد وفى استعماله اياها بعض الاحيان تحقيقاً لمآربه الشخصية.

٣- أوليجاركيه : Oligarchy

تعنى فى الاصطلاح السياسى كل حكومة تنحصر السلطة السياسية فيها فى القلة سواء أكانت اقلية عسكرية أو دينية أو غيرها. ويقصد البعض بها حكومة القلة من الاغنياء والتجار، وقد أعطى افلاطون – فى جمهوريته – تعريفاً ووصفاً دقيقاً للأوليجاركية اذ قال : ان هذا النوع من الحكم يأتى بعد حكم الاعيان وهو حكم الاقلية أو حكم المال – فلا يحكم فيه غير الاغنياء، أما الفقراء فلا نصيب لهم فيه.

٤ - الارادة العامة : General Will

تعبر هذه الارادة عن انصهار الارادات الفردية فى إرادة كلية واحدة تمثل السيادة المطلقة للشعب، كما تعبر عن منفعته العامة، وهى لذلك غير قابلة للتجزئة أو التحويل، ومن أهم خصائصها : «أنها وحدة عضوية وليست ارادة المجموع، ومصدر القانون والتشريع»[١].

---

(١) عاطف غيث وآخرون، المرجع فى مصطلحات العلوم الاجتماعية (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، ص : ٢٠٤.

٥- الديـــن : Religion

وردت كلمة الدين فى القرآن الكريم، باسناداتها المختلفة : دينكم، دينهم، دينى، فى اثنين وتسعين موضعا فى القرآن، الكريم، لتعطى معان متعددة تتمثل فيما يلى :

- الدين بمعنى القانون : فى قوله تعالى : «ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله»[1] أى فى شريعة الله[2].
- الدين بمعنى الحساب والجزاء : فى قوله تعالى : «والذى اطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين»[3] أى يوم القيامة الذى يحاسب فيه كل امرئ على ما قدم من عمل[4].
- الدين بمعنى الطاعة والانقياد : فى قوله تعالى : «وله ما فى السموات والأرض وله الدين، واصبا»[5] بمعنى له الطاعة والانقياد فى صورة دائمة واجبة[6].

٦- الشيوعية : Communism

عقيدة وممارسة تنادى بتعميم السعادة على البشر جميعا وذلك من خلال الغاء الملكية الخاصة والتمييز الطبقى والاجتماعى ومعظم المؤسسات الاجتماعية القديمة.

٧- القـــدوة : Examplar

المستوى الذى يتطلع المرء أن يصل إليه، ويتجه فى نفس الوقت نحو تحقيقه.

---

(١) سورة الزمر، الآية : ٢.

(٢) محمد على الصابونى، صفوة التفاسير (بيروت : دار القرآن الكريم، ١٩٨٠) ص : ٢٥.

(٣) سورة الشعراء، الآية : ٨٢.

(٤) محمد سند الطوخى، مختصر معانى مفردات القرآن الكريم (القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٨٤)، ص : ٤٩.

(٥) سورة النحل، الآية : ٥٢.

(٦) حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن، تفسير وبيان (القاهرة : دار المعارف، ١٩٨١) ص ١٥٨.

٨- إمـــام : Imam

الامام كل من ائتم به قومه، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين.

٩- ثـــورة : Revolution

يستخدم مصطلح الثورة للاشارة إلى التغيرات الجذرية - المفاجئة - التى تحدث فى الظروف الاجتماعية والسياسية، وبخاصة حينما يتغير فيها نظام حكومى أو سياسى معين ويحل محله نظام آخر.

١٠- ثيوقراطى : Tneocracy

هذا المصطلح مأخوذ من كلمتين يونانيتين، أحداهما ثيوس بمعنى الله، وقراطوس بمعنى قوة أو سلطان،، ويقال على النظام السياسى الذى يستند إلى سلطان الهى.

١١- حريـــة : Liberty

الاستخدام العام لهذا المصطلح يشير إلى التحرر من القيود التى يفرضها شخص معين، على شخص آخر.

١٢- خليـــفة : Caliph

الخلافة هى الامارة عن استخلاف، ومعنى الخليفة فى اللغة هو الذى استخلفه المرء لا الذى يخلفه بدون استخلاف. يقال : استخلف فلان فلانا فهو خليفته ومستخلفه، فان قام مكانه دون ان يستخلفه لم يقل الا خلف فلان فلانا يخلفه فهو خالف.

١٣- دولة المدينة : City State

مدينة تعتبر دولة مستقلة ولا تخضع لأى وحدة سياسية أكبر منها. ويستخدم هذا المصطلح للاشارة إلى نظام سياسى، يتمركز بمقتضاه النشاط والسلطة فى مدينة واحدة.

١٤- ديماجوجيـة : Demagogy

مصطلح سلبى يستخدم فى وصف اسلوب غير مقبول للقيادة السياسية.

١٥- ديمقـراطية : Democracy

تتكون كلمة ديمقراطية اشتقاقا من كلمتين هما Demos أى الشـعب، Kratia أى السلطة أو الحكومة. وتعنى الديمقراطية حكومة الشعب أى اختيار الشـعب لحكومته وغلبة السلطة الشعبية أو سيطرة الشعب على هذه الحكومة التى يختارها[١].

١٦- عدالـة : Justice

هى الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق، وهى عند افلاطون ناتج الفعل المنسق لقوى النفس الثلاث، العاقلة والغضبية والشهوانية، وعند أرسطو فضيلة بالنسبة إلى الغير، وليست مطلقة لأنها تهم المجتمع المدنى.

١٧ - عشـيرة : Clan

يستخدم مصطلح العشيرة فى الانثروبولوجيا البريطانية ليشير إلى جماعة انحدرت من خط واحد.

١٨- فضيلـة : Virtue

هذا اللفظ فى العربية يعنى الزيادة، أى وفرة فى النفس، ويعنى أيضاً المزية، وفى اللاتينية يدل على القوة البدنية أو المعنوية، وعند ارسطو الفضيلة استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران أو هى تمام تأدية القوة لوظيفتها.

١٩- مثالى - مثالية : Ideal - Idealism

نسبة إلى مثال، ويطلق على ما هو متصور ذهنا، وبوجه خاص على مثل افلاطون القائمة بذاتها، والمثالية تصور فلسفى، يعارض الامبريقية التى ترى أن الواقع هو مصدر كل معلوماتنا[٢].

٢٠- مسـاواة : Equality

تشابه المكانة الاجتماعية، والحقوق والمسئوليات والفرص: زتى [illegible] مثالى مقصد به

---

(١) عبد الوهاب الكيالى، كامل زهيرى، الموسوعة السياسية (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص : ٢٧٥.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفى، ط ٣ (القاهرة : دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ص : ٣٩٠.

حصول جميع الافراد على حماية القانون دون تمييز فيما بينهم، وهذه الحماية تعنى المساواة فى الخضوع للتكاليف التى يفرضها القانون.

٢١ - ملكيـــة : Property

اعتراف محدد اجتماعيا بحقوق وامتيازات ومسئوليات فرد أو جماعة فى علاقتها بشئ أو مورد، أو نشاط محدد.

٢٢- واقعـــى : Realistic

التحقق فى الاعيان، فى مقابل الوهمى Fictional والممكن Possible والمثالى Ideal.

٢٣- يوتوبيـا : Utopia

كلمة يونانية تتكون من شقين هما Ou وتعنى Not أى ليست و Topos وتعنى Place أى مكان. أن الكلمة تعنى No Place أو No Where يعنى ليست مكانا أو ليست فى مكان، فهى الشئ غير الموجود فى الواقع.

الباب الأول

مدخل لدراسة الفكر السياسى

الفصل الأول : الدولة ومقوماتها

الفصل الثانى : النظريات التى تفسر نشأة الدولة

الفصل الأول

الدولة ومقوماتها



الفصل الأول

الدولة ومقوماتها

تعريف الدولة :

الدولة هى الوحدة السياسية الكبرى الموجودة فى المجتمع، ومن ثم فانها تمثل الموضوع الرئيسى، الذى يعالجه علم السياسة، وعلى الرغم من اتفاق الأغلبية من علماء السياسة على هذه الظاهرة، الا أنهم يختلفون فيما يتصل بالمفهوم والمضمون أثناء تعرضهم لتعريفها، مما جعل بعض السياسيين يذهبون إلى أنه طالما تعذر الوصول إلى تعريف موحد لها فمن الأفضل أن نكتفى بالاشارة إلى العناصر المكونة فقط، بل ان اغلبية التعريفات اقتصرت على ذكر تلك العناصر دون أن تدرك ذلك وهى تسوق التعريف.

ومن ثم فقد عرفها بلنتشلى Bluntschli : بأنها جماعة مستقله من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة[1].

وعرفها هولاند Holland : بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون اقليما معينا ويخضعون لسلطان الاغلبية أو لسلطان، طائفة منهم[2].

وعرفها صاحبا المدخل : بأنها مجموعة دائمة ومستقلة من الافراد، يملكون اقليما معينا وتضم سلطة بغرض أن تكفل لافرادها جملة، ولكل واحد منهم، التمتع بحريته وحقوقه، وأنها توجد – تمييزاً لها عن المستعمرات والممتلكات – عندما يستقل أناس فى مملكة تحت حكومة خاصة بها، صاحبة السيادة فيها[3].

وعرفها الدكتور طعيمه الجرف : بأنها جماعة من الافراد تعيش حياة دائمة ومستقرة على أقليم معين وفى ظل تنظيم سياسى معين، يسمح لبعض افراد الدولة بالتصدى لحكم الاخرين[4].

وعرفها الدكتور وحيد رأفت : بأنها جماعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الاستقرار ارضا معينا من الكرة الأرضية وتخضع لحكومة منظمة تتولى المحافظة على كيان تلك الجماعة وتدير شئونها ومصالحها العامة[5].

ويطرق آخرون مجالات غير هذه حين يجعلون الدولة الشخص المعنوى أو الاعتبارى الذى يمثل الشعب وهو يمسك بيديه زمام السلطة فى حدود رقعته الجغرافية التى يمارس

فيها سيادته.

من هؤلاء الدكتور عبد الحميد متولى الذى عرف الدولة : بأنها الشخص المعنوى الذى يمثل قانونا أمة تقطن أرضا معينة والذى بيده السلطة العامة(٦).

وعرفها الدكتور عثمان خليل : بأنها مجموعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الدوام، اقليما معينا، وتتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال(٧).

ولعلنا نلحظ أنه ورد هنا مصطلح جديد هو الشخص الاعتبارى أو المعنوى، لم يرد فى التعريفات السابقة، لذا فلابد من التطرق لمفهومه طلبا لبعض الوضوح والاحاطة.

والشخص الاعتبارى أو المعنوى – لدى القانونيين – هو هيئة أو مؤسسه يعاملها القانون معاملة الشخص الحقيقى، معترفاً لها فى ذلك بشخصية قائمة بذاتها، وموارد مالية مستقلة وما يتيح ذلك من حقوق والتزامات(٨).

ويأخذ البعض بذلك المضمون الاخير للشخصية المعنوية فيقولون أن الدولة هى الترجمة القانونية لفكرة الوطن فتتلخص فيها جميع الواجبات والحقوق التى تتصل بالوطن.

فيعرفها الاستاذ بونار Bonnard : بأنها وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة فى مواجهة أمة مستقرة على اقليم محدد، وتباشر الدولة حقوق السيادة بارادتها المنفردة وعن طريق استخدام القوة المادية التى تحتكرها(٩).

ويعرفها الاستاذ اسمان Esmein : بأنها التشخيص القانونى Characterisation of Jurisdiction لامة ما(١٠).

الا أننا لا نستطيع أن نذهب مع كل هؤلاء وهم يقصرون التعريف على الناحية القانونية وحدها، حيث لابد وأن يتسع الأفق ليشمل كل النواحى الأخرى وعلى رأسها السياسيةمنها.

واذا كانت الأكثرية قد حاولت أن توسع من النطاق ليشتمل على مكونات عدة، فهناك قلة قصرت التعريف على أن الدولة ليست سوى مجموعة من الأفراد وحدت بينهم العلاقات الاجتماعية، ونشأت فيهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

من هؤلاء دوجي Duguit الذى لم يأخذ مطلقاً بهذا التشخيص القانونى حيث كانت الدولة لدية هى حدث اجتماعى Social Act ليس له أى سند قانونى أو غير قانونى. أما ذلك التشخيص القانونى فهو من خلق الفقهاء.

وهو يعرف الدولة بأنها شعب من الأفراد الاجتماعيين بينهم طبقة حاكمة وطبقة محكومة، فالمميز الوحيد لجماعة الدولة عن أى جماعة أخرى هو الاختلاف السياسى Political Difference فى تكوين جماعة الدولة اذا أنها - بخلاف غيرها من الجماعات - تتكون من طبقة حاكمة وأخرى محكومة(١١).

وقد لقى رأى دوجي معارضه قوية من الشراح(١٢) ومن أهم ما وجه لرأيه من اعتراضات هى :

١- أن تعريف دوجي للدولة واسع ومن شأنه اطلاق وصف الدولة على كل جماعة انسانية تقوم فيها سلطة، كالأسرة والقبيلة، رغم أن تنظيمها السياسى لا يرقى - ان وجد - إلى المرتبة التى تسمح بأن نسوى بينها وبين نظم الدولة الحديثة، كما أنه يوقع فى الخلط لأنه سوف يسحب صفة الدولة، على كيانات سياسية أوسع(١٣).

٢- أن دوجي وأن كان يبرز عنصرين من عناصر الدولة، وهما الشعب والسلطة السياسية، الا أنه يغفل توافر ركن الاقليم، وهو قول لم يسلم به معظم الشراح، ذلك أن توافر الاقليم يعد فى مقدمة العوامل الحضارية التى تدفع إلى نمو المجتمعات السياسية وتساعد على وجود الدولة، نظراً لما يؤدى إليه الاستقرار على رقعة معينة من الأرض من وحدة النمط السلوكى، الذى ينمى فيهم احساسات التضامن الاقتصادى والاجتماعى، ويجعلهم أكثر تمسكاً بأوضاعهم وتقاليدهم، وأكثر فهما لمعنى السلطة والقانون(١٤).

فوجود الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة دون توافر عنصر الاقليم لا يؤدى إلى وجود الدولة، ومن أجل ذلك لم يسلم شراح القانون الدولى باعتبار الكنيسة الكاثوليكية دولة رغم الاعتراف بالشخصية الدولية قبل ابرام معاهدة لاتران عام ١٩٢٩ والتى بمقتضاها صارت دولة الفاتيكان دولة ذات سيادة على أقليم محدد(١٥).

٣- السلطة السياسية لا ترتبط بشخص الحاكم الذى يمارسها، بل ان عملية تنظيم السلطة Institutionalistion of Power تعنى انسلاخها عن شخص الحاكمين

بالتمييز بينها وبين هؤلاء الذين يباشرون مظاهرها، فلا يتولون باعتبارهم أصحابها، وأنما باعتبارها وظيفة تؤدى لحساب المجتمع فهى – على حد تصور بيردو – عملية قانونية – أثر قانونى – يتمثل فى وجود الدولة الذى ترتكز اليه السلطة واستقلالها عن أشخاص الحكام(١٦). ومن ثم لا يمس تغير الهيئة الحاكمة وجود الدولة، فللدولة حق تغيير نظام الحكم فيها، بمقتضى سيادتها الداخلية، وهذا التغيير لا يؤثر فى وجودها الدولى، وذلك لأن التغيير فى أنظمة الحكم يعنى القانون العام الداخلى دون القانون الدولى. ان الدولة التى تتعرض أنظمة الحكم فيها للتغيير تظل برغم هذا التغيير ذات الدولة، ولا تتأثر التزاماتها الدولية بتغيير الحكام(١٧).

وأياً ما كان هذا الخلاف فى التعريف بين الفقهاء، فإن القدر المتيقن منه فى تعريف الدولة باعتبارها منظمة سياسية أنها : جماعة من الناس، تستقر فى اقليم معين، وتخضع لسلطة سياسية تدير شئونها.

ولو تطرقنا لتعريف الدولة الاسلامية فسنجد أنها البلد الذى تطبق فيه أحكام الاسلام ويسوده، حكم الشرع الاسلامى، وليست مجرد الدولة التى يقيم فيها المسلمون ولو كانوا الأكثرية فيها(١٨). وهنا يظهر أثر الكيان الروحى على جميع أجهزة الدولة، وهذا ما أكده عدد من الفقهاء المحدثين(١٩).

يتبين مما تقدم أن الفقهاء على الرغم من عدم اتفاقهم على ما يصح اعتباره تعريفا أمثل للدولة – بسبب صعوبة وضع تعريف يشمل كل نواحى الدولة القانونية والاجتماعية والسياسية – الا أنهم صدروا فى تعاريفهم عن اقتناع بضرورة توافر ثلاثة أركان على الأقل لامكان قيام الدولة وهى الشعب والاقليم والحكومة أو السلطة السياسية. وسيتناول الباحث بشئ من التفصيل كل عنصر من هذه العناصر التى لابد من وجودها حتى تقوم الدولة.

الشعب People :

يقصد بالشعب مجموع الافراد الذين تتكون منهم الدولة، وهم الذين يقيمون على ارض الدولة ويحملون جنسيتها.وينبع من ذلك أن الأجانب الذين يقيمون على اقليم الدولة وان شملهم لفظ السكان فانهم لا يدخلون فى عداد الشعب(٢٠).

فالشعب فى أية دولة يتكون من وطنيين وأجانب – فالوطنيون يتمتعون بجنسية الدولة وتربطهم بها رابطة الولاء. أما الأجانب فيوجدون على إقليم الدولة ولا تربطهم بها

سوى رابطة الإقامة أو التوطن على حسب الأحوال(٢١).

وقد يتساءل الانسان عما إذا كان من الضرورى لوجود شعب من توافر عوامل الوحدة فى الجنس واللغة وما إلى ذلك، وهل إفتقادها يفرق الشعب إلى مجرد تجمعات بشرية ؟

ويمكن للباحث أن يجيب بأنه لا يشترط ذلك لسببين :

أولهما : بما أننا نتحدث هنا عن الشخصية المادية للدولة، فيكفى أن نقول : أن وجود السكان ضرورى لتكوين هذه الشخصية، أما صفات هؤلاء السكان وخصائصهم فأمر ثانوى فى هذا الصدد، وان كان بالغ الأهمية بالنسبة لتكوين شخصيتها المعنوية. تماما كما نقول أن وجود العظام ضرورى لتكوين جسم الانسان بغض النظر عما اذا كانت هذه العظام فارهة أو قصيرة، وان كانت الصيغة المحددة التى تطلق على العظام هى التى تميز، ضمن عوامل أخرى، فرداً عن فرد لأنها تختلف باختلاف الأفراد(٢٢).

وثانيهما : ان عوامل اللغة والجنس والثقافة، والعادات وغير ذلك، أشياء تساعد على تكوين ما يسمى بالأمة، وان كان لها أثر كبير فى تكوين الدولة، الا أن الدولة قد تتكون من عدة قوميات متباينة ولكنها مع ذلك لا تفقد صفة الدولة – مثل سويسرا والاتحاد السوفيتى – كما أن الدولة عادة ما تتكون من أمة واحدة مثل مصر وفرنسا(٢٣).

ومن ثم يمكن القول أنه على الرغم من ضرورة وجود الشعب لكى تقوم الدولة، فليس من المحتم أن تتوافر وحدة الجنس أو الأصل لهذا الشعب حتى تكون هناك دولة.

فالشعب ظاهرة طبيعية وسياسية، ويظهر الجانب الطبيعى فى ارتباط أفراده، بالاقامة باقليم الدولة بصفة دائمة ومستقرة، أما الظاهرة السياسية فتتمثل فى خضوع هؤلاء الأفراد لنظام سياسى، معين(٢٤).

وقد اختلف علماء السياسة حول حجم السكان أو الشعب، حيث وضع أرسطو وروسو، بوصفهما من دعاة الديمقراطية المباشرة بعض القيود على هذا الحجم، فقد ذهب روسو على سبيل المثال إلى أن هذا الحجم لا يتعين أن يفوق العشرة آلاف. كما كان أرسطو يرغب فى أن يكون الحجم محدوداً ومكتفيا بذاته حتى يتيسر ممارسة الحكم، ومع ذلك فمن الملاحظ أنه مع أنتهاء عصر الدولة المدينة وظهور الدولة الحديثة المترامية

الأطراف لم تعد مسألة حجم السكان تحظى بالأهمية. غير أن الدولة الحديثة لا تزال تنظر لمسألة حجم السكان على أساس المقدرة العسكرية[٢٥].

فكثرة عدد أفراد الدولة كثيراً ما يكون عاملاً في زيادة قوتها ونماء انتاجها وثروتها وبسط سلطانها وجبروتها، كما أن الجماعة السياسية في العصر الحديث أن قل عدد سكانها إلى حد كبير فإنها لا تمثل الثقل السياسي، الذي يمكن أن تمثله الدولة رغم توافر عناصرها القانونية.

ويطيب للباحث قبل أن ينتقل إلى الركن الثاني من أركان الدولة ان يفرق بين بعض المصطلحات التي كثيراً ما يحدث خلط في استعمال أحداها مكان الآخر، أو تستعمل بمعنى واحد.

فاذا كان الشعب عبارة عن مجموعة الأفراد الذين يكونون الدولة انطلاقا من أنهم يكونون العنصر البشري فيها – فإن مفهوم الشعب يختلف عن مفهوم السكان، فالأول أضيق من الثاني لأن الأخير يشمل كل من يقيم في اقليم الدولة سواء كان من شعب الدولة – أي الوطنيين الذين ينتمون إلى الدولة ويرتبطون بها برابطة الجنسية – أو من الأجانب[٢٦].

ويجب ألا نخلط بين الشعب والأمة، فإذا كانت الأمة جماعة من الأشخاص تحققت وحدتهم، أولاً : على أساس وحدة الأرض أو الجوار، وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد أو الوطن، وهو ما يعرف بالوطنية. وثانياً : على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال وما يتولد عنه من وحدة في نمط الحياة وفي الحب المشترك للذكريات الموروثة، وهو ما يعرف بالقومية[٢٧]. فإن الشعب ليس من اللازم أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطبيعية لكي يصبح العنصر المكون للدولة.

فمن الثابت في العلوم السياسية والقانونية المعاصرة، أنه لا يشترط بالضرورة في شعب الدولة، أن يكون منحدراً من أصلاب جنس بشري واحد أو سلالة بشرية واحدة أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة، أو أن يدين بدين واحد[٢٨].

كذلك تختلف الدولة عن الأمة!، وجوهر الفصل بينهما هو السلطة السياسية، فهذه الأخيرة شرط أساسي، وضروري لوجود الدولة، وعلى ذلك فليس التلازم حتمياً بين الأمة والدولة، بمعنى أنه قد تتوزع الأمة الواحدة بين عدة دول كالأمة العربية والأمة الألمانية، ويمكن أن يحدث العكس فقد تتكون دولة واحدة من عدة أمم[٢٩].

فالأمة اذن تتفق مع الدولة في ركني الشعب والاقليم ولكنها تختلف عنها من حيث أنها تفتقر إلى الركن الخاص بالحكومة أو السلطة السياسية. فاذا ما تيسر للأمة أن تقيم حكومة تخضع لسلطاتها فانها تصبح في هذه الحالة دولة.

وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة الأقدمين قد استخدموا مصطلحي الدولة والحكومة ليؤديا نفس المعنى، فمن المعروف أن التفرقة واضحة تماما بينهما، فالحكومة هي الأداة التي يمكن عن طريقها ممارسة عملية الحكم وتنفيذ القوانين، أما الدولة فهي الجهاز السياسي الكبير الموجود في المجتمع، وهي التي تستخدم الحكومة وسيلة لتحقيق أهدافها، وذلك بالاضافة إلى الاختلاف في مكونات كل منهما، فالدولة يقوم كيانها على كافة المواطنين أعضاء المجتمع، أما الحكومة فليست سوى مجموعة من الأفراد أوكل اليهم المجتمع تنفيذ سياسات معينة[٣٠].

الاقـــليم : Territory

والركن الحاسم الثاني لقيام الدولة هو الاقليم أو الرقعة الجغرافية التي عليها يتواجد شعب هذه الدولة لادارة شئونهم وممارسة أعمالهم، ومما لا شك فيه أن الاستقرار في مكان معين هو أحد العوامل الهامة التي تدعو إلى قيام الدولة وتثبيت دعائمها.

ويقصد بالاقليم سطح الأرض التي يستقر عليها الشعب وما تحته من أعماق وما فوقه من جو إلى الأرتفاع الذي تحدده المعاهدات الدولية، كما يشمل ما يتخلل هذا السطح من أنهار أو بحيرات أو محيطات[٣١] ويشمل كذلك البحر الاقليمي أي القدر من البحر الملاصق للشاطئ والذي يقرره العرف الدولي والاتفاقات الدولية[٣٢].

وعلى الرغم من أهمية وجود الاقليم كركن أساسي من أركان الدولة فقد قام خلاف حول ضرورته واعتباره ركنا في الدولة.

فذهب دوجي Duguit إلى أن الشرط الوحيد لوجود الدولة هو وجود السلطة السياسية «بسبب ما يحدث من اختلاف سياسي» بين أفراد المجتمع الواحد، بحيث تصبح فئة حاكمة وأخرى محكومة. فاذا ما تحقق ذلك، قامت الدولة بغض النظر عن وجود الاقليم أو عدم وجوده[٣٣].

واذا كان هذا الرأي لدوجي قد لقي تأييداً من بعض الفقهاء من أمثلة سيرجون سيلي Sir John Seeley الذي رأى أنه ليس من الضروري أن توجد رقعة محددة من الأرض لوجود الدولة[٣٤]. الا أن هذا الرأي لم يعد يحظى بالقبول، لأن الرأي الراجح

لدى الفقهاء يقوم على اعتبار الاقليم شرطاً لوجود الدولة، بل لعله بالنسبة إلى الدولة العنصر القاعدى الذى تنشأ وتستقر عليه. وذلك لسببين :

أولهما : أن الدولة فى تعريفها الصحيح المستقر هى مجموعة من الأفراد تعيش معاً عيشة مستقرة ودائمة. ولن يتحقق الاستقرار والدوام بغير توفر الاقليم باعتباره رقعة الأرض التى اختارها الأجداد وارتضاها من بعدهم الآباء والأحفاد فى أجيالهم المتعاقبة مستقرا لهم ومقاما.

وكذلك فان الاقليم اذ يوفر عنصر الدوام والاستقرار فانه يساعد تدريجياً على نمو الضمير الجماعى الذى يجمع الأفراد حوله مما يسهم فى تطوير الجماعة البشرية ويساعد على الانتقال بها من مرحلة الجماعات البيولوجية الطبيعية إلى مرحلة المجتمعات المنظمة[٣٥].

والاقليم اذ يسهم فى بلورة الضمير الجماعى فانه يفتح الطريق أمام ظاهرة «السلطة السياسية» التى تعمل فى غمرة انصراف الأفراد إلى مصالحهم الخاصة، وعلى حماية الضمير الجماعى وتطويره، بما يسهم فى تأكيد استقرار المجتمع السياسى المنظم واستمراره.

وثانيهما : أن فكرة الدولة بمفهومها المعاصر تفرض بذاتها فكرة الاقليم، باعتبارها فى المنظور النهائى مؤسسة اقليمية، طالما أن الجماعة البشرية لم تدخل بعد فى مجال الدولة العالمية، وطالما كانت تحتوى الانسان ليس فى جانب الروح فقط، بل فى جانب الجسد ومتطلبات الحياة. ومما لا شك فيه أن الانسان بجسده يحتاج إلى الأرض دائما، فهى مستقره ومنها وعليها معاشه[٣٦].

من هذا المنطلق، وتأكيداً لما للاقليم من أهمية كبرى فى وجود الدولة، فقد ذهب البعض إلى ربط الدولة كلية بالاقليم. فقد قرر اسمان Eisman أن الدولة ليست سوى الترجمة القانونية لفكرة الوطن، اذ تتلخص فيها جميع الحقوق والواجبات التى تتصل بالوطن[٣٧]. كما أكد جانب من الشراح أن الدولة لا تنشأ الا اذا استقر السكان وتركوا حياه البداوة والترحل[٣٨].

من هنا فان أهمية ركن الاقليم ترجع إلى أن الأرض هى مجال الحياة والعمل وأساس فكرة الوطن، وأنها توفر عنصر الاستقرار والدوام، وتسهم فى نمو الضمير الجماعى لدى الأشخاص. ولا أدل على ذلك من أن الاستقرار فى اقليم معين كان من

العوامل التى ساعدت على تكوين الأمم، ومن ثم على تكوين الدول.

وترجع هذه الأهمية أيضاً إلى أن الأقليم هو المجال الذى تمارس فيه الدولة سيادتها ويمتنع عليها أن تتعداه(٣٩).

ويترتب على ضرورة توافر الاقليم أن فقد الدولة لاقليمها نهائياً يستتبع بالضرورة أن يزول عنها وصف الدولة. كأن تحتل الدولة، دولة أخرى بصفة نهائية(٤٠).

واذا كان فقد اقليم الدولة نهائياً يؤدى إلى زوال صفة الدولة عنها، الا أنه لا يؤثر فى هذه الصفة ما قد يطرأ على الدولة من تغيرات اقليمية بالزيادة (كضم اقليم دولة أخرى) أو النقصان (كأنفصال اقليم عنها)(٤١).

ويرى الدكتور الغنيمى أنه يتصل بأهمية الاقليم ما تكتسبه فكرة الحدود من أهمية، فتحديد الاقليم يعنى ضرورة أن يكون محدداً واضح المعالم تمارس الدولة داخله سلطانها بحيث يتحدد نطاق سيادة الدولة بنهاية حدودها.

بيد أنه لا يشترط لوجود الدولة أن يكون اقليمها محدداً تحديداً كاملاً ودقيقاً فقد توجد دول معترف بها من أفراد الأسرة الدولية رغم عدم تحديد حدودها. مثل دولة بولونيا والبانيا بعد الحرب العالمية الأولى(٤٢).

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنه لا يشترط فى اقليم الدولة أن يكون قطعة أرض متصلة الأجزاء، فقد يتكون من عدد من الجزر كما هو الحال بالنسبة للجزر اليابانية والبريطانية واليونانية.

كذلك فإن الاقليم لا يقف عند حد اليابس، بل يمتد كذلك إلى البحر الاقليمى وإلى الطبقات الجوية التى تعلو اليابس والبحر. وعلى ذلك فالاقليم يشتمل على اقليم أرضى واقليم مائى واقليم جوى.

والاقليم الأرضى يتحدد بحدود طبيعية مثل الجبال أو الأنهار أو البحار، أو بحدود صناعية مثل الأسلاك الشائكة أو الأسوار أو أى علامات يستدل بها على نهاية الاقليم، وأخيراً يمكن أن يكتفى بخطوط العرض أو خطوط الطول لتعيين الحد الفاصل بين دولة وأخرى(٤٣).

أما الاقليم الجوى فيشمل كل الفضاء الذى يعلو كلا من الاقليم الأرضى، والبحر الاقليمى واذا كان البعض قد رأى أن للدولة أن تمارس على اقليمها الجوى سلطات

كاملة دون التقيد بارتفاع معين[44]. الا أن البعض الآخر قد رأى أن هذا الارتفاع يجب أن يكون إلى حد معين بحيث يكون ما يعلوه جواً حراً لجميع الدول، وهو ما أباح مرور الأقمار الصناعية حول العالم دون احتجاج الدول[45].

. أما الاقليم المائى للدول الساحلية، فإنه يشتمل على مساحة بحرية قريبة من شواطئها تسمى بالبحر الاقليمى، وقد كانت مساحة المياه الاقليمية محددة فى القانون الدولى العام منذ القرن الثامن عشر بثلاثة أميال تبدأ من شاطئ الدولة. ولكن بعض الدول رفعت هذه الحدود بسبب التطورات الحديثة فى صناعة الأسلحة. وهو ما فعله المشرع المصرى فقد كانت المياه الاقليمية تتحدد بثلاثة أميال، ثم رفعها المرسوم الصادر فى ١٥ يناير سنة ١٩٥١ إلى ستة أميال. ولكن القرار الجمهورى رقم ١٨٠ الصادر فى ١٧ فبراير سنة ١٩٥٨ رفعها إلى ١٢ ميلا[46]. وقد غالت بعض الدول فى تحديد هذه المياه، مثل أيسلنده حيث جعلتها ٢٠٠ ميل عام ١٩٧٥ مما نتج عنه بعض الصراع مع بريطانيا لأن ذلك التحديد أمتد إلى منطقة صيد الأسطول البريطانى.

ويستند هذا التحديد إلى عاملين : عامل عسكرى : يتمثل فى قدرة الدولة على الدفاع عن الاقليم المائى. وعامل اقتصادى يتمثل فى مدى استفادة الدولة من ذلك المد الجغرافى للاقليم المائى.

الحكومة أو السلطة السياسية Government or Political Power

يقصد بالسلطة فى أبسط معانيها، القوة التى يمارسها أو يمكن أن يمارسها شخص ما على شخص آخر بما يسمح بأن يقوم الأول بفرض ارادته على الثانى[47]. فالسلطة السياسية اذن تتكون من عنصرين، السيطرة والاختصاص[48]

فالعنصر الأول يعنى أن حامل السلطة له القدرة على توقيع العقاب فى حالة اعتراض أعداء الحكام واثارتهم للاضطراب. وذلك لحفظ النظام باعتباره ضرورة أساسية من ضرورات الحياة.

أما العنصر الثانى فهو يعنى أن السلطة تباشر فى مجال معين وفى حدود معينة فالسلطة توجد فى واقع الأمر فى مختلف المجتمعات صغيرة كانت أم كبيرة، سياسية كانت أم اقتصادية، مهنية كانت أم أسرية. فإن تتبع تطور الانسانية فى العصور المختلفة يظهر لنا أنه ما أن يتواجد مجموعة من الأفراد مجتمعه مع بعضها البعض، فان هذه المجموعة تنقسم بطريقة طبيعية إلى طبقتين، حكام ومحكومين، الحكام هم من يأمرون والمحكومون

هم من يخضعون للسلطة.

ويرى البعض أنه لا يشترط لقيام الهيئة الحاكمة أن تستند إلى ارضاء أفراد الشعب وقبولهم ما دامت قادرة على أن تخضع المحكومين لارادتها ولو بالقوة والقهر(٤٩). وقد ذهب آخرون، على العكس إلى اشتراط ارضاء المحكومين، تأسيسا على القول بأن عهد السلطة التى تستند إلى مجرد القوة قد أنقضى وأنه يستحيل قيام الهيئة الحاكمة بممارسة شئون السلطة بغير هذا الرضا. وأن الهيئة الحاكمة ليست الا أداة تنفيذ فى يد الجماعة(٥٠).

وقد اعتبر البعض قبول المحكومين للهيئة الحاكمة ضرورى، اذ أنه لا يمكن أن توجد أو على الأقل أن تستمر الا اذا صاحبها قبول من الافراد الخاضعين لها مهما كان هذا القبول ضعيفا. حتى يتحقق لها الاستقرار والدوام، وتصطبغ أعمالها بالمشروعية(٥١).

اذن قبول المحكومين للسلطة هو الذى يضفى عليها صفة المشروعية ويجعلها سلطة قانونية. ولكن ذلك لا يعنى أن سلطة الدولة لا تستند إلى القوة، بل العكس، لأنه لا قيام للدولة ما لم تكن سلطتها لا تقهر، أى لا تجد أمامها فى الداخل قوة أقوى منها أو منافسة لها. وهذه القوة التى تتمتع بها سلطة الدولة يجب أن تكون قوة مادية واقعية. وتخلف هذه القوة المادية يعنى فناء الدولة وزوالها. كما أن قيام قوة منافسة ومعادلة لقوة الدولة على نفس اقليم الدولة يؤدى إلى انهيار الدولة وقيام الفوضى إلى أن تنشأ قوة جديدة لا تقاوم، تفرض وجودها على الاقليم وتخضع الأفراد لحكمها(٥٢).

نخلص من ذلك إلى أنه اذا توافرت هذه الأركان الثلاثة أصبحت الجماعة دولة فى عرف القانون المحلى. ولكن هذا لا يكفى وحده لوجود الدولة فى نظر القانون الدولى العام (القانون الخارجى) بل يجب أن تستكمل هذه الجماعة سيادتها الخارجية External Sovereignty بعد أن أستكملت سيادتها الداخلية Internal Sovereignty ومعنى ذلك وجوب الاعتراف دوليا للجماعة بصفتها كدولة مع حقها فى التمثيل السياسى، والتصرف باسم الأمة مع غيرها من الأمم(٥٣).

من هنا يمكن القول أن الدولة اذا استكملت هذا الركن الأخير – إلى جانب الأركان السابقة – أصبحت هذه الدولة تامة السيادة . مع العلم بأن هذا الاعتراف لا يعتبر منشئاً للدولة من العدم بل هو مقرر فقط لحالة واقعية.

وعلى الرغم من أن معظم أساتذة القانون الدستورى فى مصر يقولون بأركان أخرى لقيام الدولة تزيد على الأركان السابقة إلا أنها فى الواقع لا تخرج عن هذه الأركان.

فبالأضافة إلى ركنى الشعب والاقليم يتطلب البعض منهم ركنى الوحدة السياسية والنظام(٥٤). والبعض الآخر يتطلب ركنى النظام والاستقلال السياسى(٥٥). كذلك نجد البعض الثالث يتطلب ركنى الاستقلال السياسى والسلطان(٥٦)، مع أن هذه الأركان ليست فى حقيقتها سوى ركن الحكومة أو السلطة السياسية(٥٧).

وليس من المعقول ما يذهب إليه البعض من تطلب الشخصية المعنوية(٥٨) كركن من أركان الدولة(٥٩)، لأن هذه الشخصية هى نتيجة طبيعية لوجود الدولة وليست ركناً فيها فبمجرد نشؤ الدولة تتمتع بشخصية معنوية(٦٠).

هوامش الفصل الأول

(١) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٧٠) ص : ٢٠. نقلا عن :

Bluntachli, Theori Science Général de L'Etat (1877), P. 18.

(٢) سعد عصفور، القانون الدستورى(الاسكندرية : دار المعارف، ١٩٥٤) ص : ٢٢٤.

(٣) بطرس بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرى، ١٩٧٩) ص : ٣٦١ : ٣٦٢.

(٤) طعيمه الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للانظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٨) ص : ٦٧.

(٥) وحيد رأفت، القانون الدستورى (القاهرة : المطبعة العصرية، ١٩٣٧)، ص ١٩.

(٦) عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى (الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٢) ص : ٢٠٥.

(٧) عثمان خليل، القانون الدستورى (القاهرة : مكتبة عبد الله وهبه، ٥٣ / ١٩٥٤) ص:١٠.

(٨) عبد الرحمن خليفة، مدخل إلى علم السياسة (جامعة الامارات العربية المتحدة، ١٩٨٢)، ص ٩٣.

(٩) محمد كامل ليله، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠، نقلاً عن :

Bonnard, Conception Juridiqus L'Etat (1922), P. 25.

(١٠) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٢١. نقلا عن :

Esmein, Traite de Droit de Droit Constitionnel (1927), P.1.

(١١) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى (القاهرة : مكتبة عبد الله وهبه، ١٩٤٩) ص : ٢. نقلا عن :

Duguit, Traité de Droit Constitionnel (1921), P. 393 ets.

(١٢) من هؤلاء الشراح :

- محمود عاطف البنا، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى، وصورة الرئيسية (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٨٠) ص : ١٤.

- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٣١ - ٣٢.

- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، ص : ٢٣ ، ٢٤.

(١٣) محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة : مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص : ١٥.

(١٤) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٢١ - ٢٢.

(١٥) أحمد عبد القادر الجمال، النظم الدستورية العامة فى ضوء الاتجاهات الحديثة (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣) ص : ٦٠.

(١٦) سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص : ٢٢٣ نقلا عن :

Burdeau, Thaite de Science Politique (1949), P. 191, ets.

(١٧) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٦. نقلاً عن :

Fauchille, Thaite de Droit International Public (1922).

(١٨) عبد الوهاب خلاف، السياسية الشرعية (القاهرة : دار الأنصار، ١٩٥٠) ص : ٦٩.

(١٩) محمد عبد الله العربى، نظام الحكم فى الاسلام (بيروت : دار الفكر، ١٩٦٨) ص : ٢١.

- أحمد كمال أبو المجد، نظرات حول الفقة الدستورى فى الاسلام، محاضرات ألقيت فى الموسم الثقافى الرابع للمحاضرات العامة، ١٩٦٢، بالأزهر، من مطبوعات الادارة العامة بالأزهر، ص : ٥٢.

(٢٠) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، (بدون جهة أو دار نشر، ١٩٨٢) ص : ٥٦. نقلا عن :

- محمود حافظ، الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى، ط٢ (القاهرة : ١٩٧٦) ص : ١٨.

(٢١) سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص : ٢٢٨. نقلا عن :

- حامد سلطان، عبد الله العريان، أطول القانون الدولى (١٩٥٣)، ص :٢٩١.

(٢٢) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤) ص : ٤٤.

(٢٣) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢٤) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص :٧٨. نقلا عن :

- فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستورى (١٩٧٥) ص : ١٢٦.

(٢٥) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعة، ١٩٨٤) ص :٢٩٨.

(٢٦) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٠.

(27) Ernest Barker, Reflections on Government (Oxford : Macmillan, 1958), P. XIV.

(٢٨) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٦.

(٢٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٢.

(٣٠) عبد الرحمن خليفة، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٩٦.

(٣١) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٦٦) ص : ١١١.

(٣٢) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : مكتبة عبد الله وهبه، ١٩٤٣) ص : ٩.

(٣٣) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٩.

(٣٤) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص : ٣٠٠.

(٣٥) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٩.

(٣٦) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٨٠.

(٣٧) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٧. نقلا عن :

- حامد سلطان، أصول القانون الدولي (القاهرة : ١٦٥) ص : ٤٢٧.

(٣٨) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسية (لاقاهرة : مكتبة الأنجلو ١٩٦٣) صفحات : ١٨١ - ١٨٢.

(٣٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٣.

(٤٠) محمد سامى عبد الحميد، أصول القانون الدولى العام، المجلد الأول، القاعدة الدولية (الاسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٢) ص : ١٩٠.

(٤١) محمود عاطف البنا، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٨.

(٤٢) محمد طلعت الغنيمى، الأحكام العامة فى قانون الأمم (الاسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٠) ص : ٦٥٣.

(٤٣) ثروت بدوى، النظم السياسية، جـ١ (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦٤) ص : ٢٨.

(٤٤) ثروت بدوى ، النظم السياسية، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤٥) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١١٤.

(٤٦) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٨٣.

(٤٧) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٦٤ نقلا عن :

- ماهر عبد الهادى، السلطة السياسية فى نظرية الدولة (١٩٨٠) ص : ٣٥.

(٤٨) سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٦) ص : ٤٥.

(٤٩) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٥٠) ثروت بدوى، النظم السياسية، جـ١ ، مرجع سابق، ص : ٣٣ - ٣٤.

- سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصرة، مرجع سابق، ص : ٤٦.

(٥١) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٧ نقلاً عن :

M. Duverger, Droit Constitutionnel, (Paris, 1976), P. 9.

(٥٢) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٥٣) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٨. نقلا عن :

V. Esmein, Elements de Droit Constitutionnel, P. 1.

(٥٤) مصطفى الصادق، وايت ابراهيم – القانون الدستورى المصرى والمقارن (القاهرة : المطبعة العصرية، ١٩٢٥) ص : ٢٥.

(٥٥) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١٣.

(٥٦) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص : ٣.

(٥٧) سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق هامش، ص : ٢٢٦.

(٥٨) معنى الشخصية المعنوية للدولة : أن يكون لها فى نظر القانون شخصية مستقلة عن شخصية الأفراد الداخلين فى تكوينها.

(٥٩) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١١.

(٦٠) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١١٦.

الفصل الثانى
النظريات التى تفسر نشأة الدولة

الفصل الثانى

النظريات التى تفسر نشأة الدولة

ان المتتبع لتاريخ الفكر السياسى يجد ثمة خلافا حول تفسير نشأة الدولة، استلزم ظهور عدة نظريات عن أصل الدولة وكيفية تكونها، وإن لم يكن هناك دليل تاريخى على أن أيا من هذه النظريات صحيح تماما بحيث يمكننا أن نقول أن كل الدول نشأت بالضرورة بهذه الكيفية أو تلك.

ولكن على الرغم من عدم صحة هذه النظريات كوقائع تاريخية فإن لها أثرا مزدوجا فى دراسة علم السياسة[1].

فأولاً : نستطيع أن نرى فى كل هذه النظريات جانبا من الصواب، بحيث يمكن القول بأنها وإن كانت لا تفسر نشأة الدولة فانها أكدت عاملا أو أكثر من العوامل التى اشتركت فى تطور الدولة وتكوينها.

وثانياً : لما كان مفهوم أصل الدولة يرتبط أساسا بنشأة السلطة السياسية ومصدرها فإن كلا من هذه النظريات تمثل اتجاها عاما يقوم عليه فى الواقع فكر متكامل فيما يتصل بتنظيم المجتمع سياسيا ومصدر السلطة فيه وحدودها، أى أنها تنطوى على وجهة نظر خاصة فى المجتمع وأهدافه ودور الحاكم فيه.

وسوف يحاول الباحث فيما يلى أن يعرض أهم هذه النظريات.

أولاً : نظرية التطور العائلى:

تذهب هذه النظرية إلى ما يذهب إليه علم الإجتماع حين يعتبر الأسرة الوحدة الرئيسية الأولى فى بناء المجتمع، وتجعلها النواة الأولى أيضا فى نشأة الدولة، وتنمو الأسرة لتصبح عائلة وحين تألفت عدة عائلات تكونت العشيرة وحين اجتمعت عدة، عشائر تكونت القبيلة وحين استقرت هذه القبيلة فى أرض تكونت القرية التى نمت فأصبحت مدينة.

وكانت هذه هى الصورة البدائية المصغرة للدولة الحديثة بمعنى أن هناك مجموعة من الناس تجمع بينهم روابط المصالح المادية والاشتراك فى التقاليد والعادات وبمضى

الوقت تتوحد لغتهم وتتآلف مشاعرهم ويتأصل استقرارهم فى هذه البقعة من الأرض ومن ثم تنشأ الأمة من هذه التجمعات التى لا يمكن أن توجد بدون سلطة سياسية عليا تقوم بمهام الحكم، وهكذا تنشأ الدولة.

ويذهب بعض الإجتماعيين فى تلخيص هذه الأدوار إلى أنها بدأت بسلطان الأب، فلما كبرت الأسرة انتقل السلطان إلى رئيس القبيلة، ثم إلى رئيس أكبر قبيلة، ولما كبرت القبيلة انقسمت إلى عشائر لكل منها رئيس، ولكن ظلت الرئاسة العليا لشيخ القبيلة الكبرى، ثم كبرت العشائر فأصبح مجموعها يكون أمة، وأصبح شيخ القبيلة ملكا أو رئيسا بصورة عامة[٢].

ومما يؤيد هذه الفكرة ما بين الجماعة السياسية والأسرة من تشابه فى بعض الأمور فالتضامن الجماعى والروح القومية اللذان يجمعان بين أفراد الدولة يمكن تشبيههما بالروح العائلية التى تربط بين أفراد الأسرة الواحدة. كما أن سلطة الأب على أفراد أسرته تلوح وكأنها النواة الطبيعية لسلطة الحاكم فى الدولة[٣].

على أن أصحاب هذه النظرية لم يغفلوا – إلى جانب الأدوار المتقدمة – العوامل المختلفة التى كان لها أثر كبير فى تكوين الدولة كالدين والقوة المادية والمعنوية والعوامل الجغرافية والاقتصادية. وهم يرون أن الدولة هى نتيجة لهذه التطورات مجتمعة[٤].

ويعد أرسطو من القائلين بهذه النظرية اذ يحدد مدخله إلى نظرية الدولة فى قضية منطقية يقرر فيها أنه اذا كان من الطبيعى أن تنمو البذرة لتكون نباتا متميزا فى النهاية، فانه من الطبيعى كذلك أن ينمو الانسان، ليجد ذاته الأرقى فى الدولة، فالانسان وهو مدنى بطبعه يبقى ناقصا أبتر ما لم يتصل بالآخرين من أمثاله، بمعنى أن كماله ووجوده الأمثل لا يتحقق إلا بالجماعة وفيها، والانسان مدنى بطبعه اذ يجد طبيعته البشرية فى ذاته وفى جماعته البدائية والبيولوجية فى شكل الأسرة، لا يحقق طبيعته هذه فى صورتها الأعلى والأرقى إلا فى الدولة بفعل قوانين النمو والارتقاء[٥].

فالطبيعة – فى رأى أرسطو – خلقت الذكر والأنثى، وخلقت فى الذكر ميلا غريزيا للاجتماع بالأنثى من أجل التناسل وحفظ النوع، كذلك ميزت الطبيعة بين الأفراد، فوهبت الذكاء للأحرار، وحرمته على العبيد الذين لا يخدمون الصالح العام الا

بأيديهم وقدراتهم الجسدية، وباجتماع الذكور والاناث تتكون الأسرة باعتبارها النموذج البدائي للمجتمع البشرى والأساس التاريخى البعيد لنظام المدن السياسية. وباتساع الأسرة واجتماعها تتكون العشائر وباتساع العشائر واجتماعها تتكون القبائل، وباتساع القبائل واجتماعها تتكون القرى وباتساع القرى تتكون المدن السياسية[٦].

ومنذ عهد أرسطو وجدت هذه النظرية عددا من المؤيدين عبر العصور يرجعون نشأة الدولة إلى نشأة سلطة الأب على الأسرة.

فقد كانت الدولة عند بودان مجرد اتحاد عدة عائلات يخضع أفرادها لسلطة حاكم ذى سيادة[٧].

وقد لاحظ دوجى أن سلطة رب العائلة لدى أغلب الشعوب الأرية والسامية كانت هى النواة الأولى لسلطة الحاكم فى الدولة، ففى روما وفى كثير من المدن اليونانية القديمة، كانت السلطة فى أيدى أرباب العائلات حيث لم تكن المدينة إلا عبارة عن إجتماع عدة عائلات، وعليه كان مجلس الشيوخ فى روما وهو بتكون أساسا من رؤساء القبائل، هو الذى يجوز السلطة العليا حتى فى عهود النظام الملكى، وكذلك كان رب الأسرة هو الرئيس الدينى للأسرة، وهو كاهنها الأكبر، ويستمد من ذلك صفته كحاكم أعلى لهذه الجماعة الصغيرة «الأسرة»[٨].

وقد قرر سيرهنرى مين Sir Henry Maine رائد هذه النظرية فى مؤلفه القانون القديم والتاريخ المبكر للنظم أن هناك شواهد تاريخية تدعم نظريته، وأن هذه الشواهد مستمدة من الملاحظات الحديثة التى تناولت تلك الحضارات الأقل تقدما من حضارتنا، وكذلك من السجلات التى احتفظت بها أجناس معينة من تاريخها القديم، ثم من التاريخ القديم.، ويستشهد هنرى مين على ذلك بما كان سائدا فى روما وأثينا وفى الهند على وجه الخصوص، وهو يفسر نظريته فى كتابه السالف الذكر بقوله:

ان الأسرة هى الجماعة الأولية، التى تخضع بصفة نهائية إلى رب العائلة. ويكوّن تجمع العائلات العشيرة، ومن مجموع العشائر تتكون القبيلة، ثم تجمع القبائل يكوّن ما يعرف باسم الكومنولث[٩]. ومعنى ذلك أنه عند الشعوب البدائية فى العصور القديمة، لم يكن المجتمع هو تجمع من الأفراد، ولكنه مجموعة عائلات، ووحدة المجتمع البدائى هى

العائلة، التى يكون للجد الأكبر فيها سلطة مطلقة على الأبناء جميعها، فقد كان له عليهم حق الحياة والموت، بل لم يكن ثمة فارق يذكر بين الأبناء والعبيد، لولا أن للأبناء فيما بعد الفرصة فى أن يصبحوا أرباب عائلات. على أن تجمع العائلات الخاضعة لسلطة رئيس واحد هو الذى أدى إلى نشأة القبيلة، ومن ثم نشأة الدولة(١٠).

وجدير بالذكر أن أصحاب هذه النظرية وهو يدعون إلى هذا التفسير فى نشأة الدولة انما يستخدمون النظرية العضوية فى هذا التفسير، بمعنى أنهم يعتبرون الدولة كائنا عضويا تخضع للقوانين التى يخضع لها الكائن العضوى من حيث التطور من البسيط إلى المركب ومن النقصان إلى الكمال والانقان ثم إلى الشيخوخة والهرم وأخيرا إلى الموت والفناء.

ويعود أصحاب هذه النظرية للتدليل على صدق نظريتهم إلى ما ينادى به علماء الإجتماع من أنه كلما كانت العائلة قوية سليمة كان المجتمع قويا سليما، ومن ثم كانت الدولة كذلك ولا يمكن لأى دولة أن تقوم لها قائمة راسخة صامدة والوحدة الأولى فيها مفككة غير متماسكة(١١).

تقدير نظرية التطور العائلى:

من الملاحظ أن هذه النظرية تفترض أمرين يمكن انتقادهما إلى جانب الانتقادات الأخرى التى يمكن أن توجه إليها.

أ- أن الخلية الأولى فى الجماعة هى الأسرة الخاضعة لسلطة ربها،

ب- أن هذه الأسرة تطورت بالتدريج فأصبحت قبيلة فمدينة فدولة، كما تطور مركز رب الأسرة بدوره إلى شيخ قبيلة وفى النهاية إلى ملك.

١- أما عن الفكرة الأولى فيلاحظ أن الأسرة فى ذاتها لم تكن أول خلية فى الجماعة البشرية بل ان الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة والرغبة فى التعاون على مكافحة أحداث الطبيعة قبل أن توجد الأسرة الخاضعة لسلطة ربها أو يتقرر أساسها نفسه وهو اختصاص الرجل بزوج له، فقبل أن يصل الأنسان إلى هذه المرحلة وجدت الجماعة البشرية بدافع المصالح المشتركة، وكانت المرأة مشاعا بينهم وكانت الأسرة فى عالم الغيب حينذاك - وعليه فالقول بأن الأسرة هى أول خلية اجتماعية

وجعلها على هذا الأساس أصل الدولة الحديثة يعيبه القصور الذى يتمثل فى عدم التوغل فى بطون التاريخ البشرى إلى ما قبل وجود الأسرة ذاتها من جماعات بشرية(١٢).

٢- ان هذه النظرية حينما ترجع سلطة الملوك والحكومات إلى أصل شرعى، هو سلطة الأب على أسرته فى القدم تنسى ما أكده بعض علماء الإجتماع من أن سلطة الأم كانت أسبق تاريخيا من سلطة الأب، وهذا مفهوم اذ أنه ما كان ليتصور وجود السلطة الابوية المدعى بها فى عصر الهمجية الجنسية الأولى التى لم يكن فيها الولد ليعرف أباه وإنما كان يعرف أمه – ففى هذا الوقت كانت السلطة للأم المعروفة دون الأب المجهول وكانت هى التى تأمر وتنهى وكانت هى القابضة على زمام الأمر فى الجماعة ولقد استشهد انصار هذا القول بما هو مشاهد من بقاء هذا النظام إلى اليوم بين بعض القبائل البدائية كقبائل الهوفاس بجزيرة مدغشقر(١٣).

كذلك فانه من الخطأ تشبيه السلطة السياسية فى الدولة بالسلطة الأبوية فى الأسرة، فهذه الأخيرة شخصية ترتبط بأشخاص رب الأسرة وأفرادها أما السلطة السياسية فهى مجردة ودائمة. أى أن السلطة الأبوية تزول بوفاة رب الأسرة، أو ببلوغ الأطفال سن الرجولة والاستقلال بأنفسهم. أما السلطة السياسية فهى دائمة رغم تعاقب الأشخاص الذين يمارسونها، كما أن رب الأسرة لا يستطيع أن يتخلى عن سلطته، بينما للحاكم أن يتنازل عن الحكم وقتا شاء(١٤).

٣- من الخطأ القول بأن كل الدول قد تطورت من أسرة إلى قبيلة فمدينة سياسية فدولة. اذ على العكس من ذلك توجد دول خرجت فى تطورها على هذه القاعدة فان صح أن المدن اليونانية القديمة مثلا قد نشأت على هذا النحو بسبب ظروفها الجغرافية الخاصة وطبيعة أرضها، فأن دولا أخرى مثل مصر الفرعونية ودولة الفرس لم تسر على هذا الدرج نفسه. فنجد مصر مثلا وقد أصبحت دولة دون أن تمر على نظام المدينة السياسية التى ظهرت فى بلاد الاغريق. فان مخاطر الفيضان فى هذا الوادى قد استلزمت تكاتف الجهود – منذ القدم – على طول مجرى النيل فأدى ذلك إلى تجمع الناس على مساحات أوسع مما كانت عليه الحال فى بلاد الاغريق خصوصا وأن طبيعة البلاد المصرية وسهولة اتصال أجزائها بعضها ببعض قد

ساعد على هذا التجمع فى دائرة أوسع ولذلك وجدت دولة مصرية فى الوجه القبلى وأخرى فى الوجه البحرى دون أن نعثر على أثر لمثل هذه المدن السياسية الاغريقية. فكان الانتقال فى مصر مباشرة من القبيلة إلى الدولة دون مرور بنظام المدينة السياسية. وفى عهد مينا ضم الوجهان البحرى والقبلى وتكونت منهما الدولة المصرية الفرعونية(١٥).

كذلك اذا نظرنا إلى الدول التى ولدت حديثا، وجدنا أنها لم تولد نتيجة تطور أسرة واحدة، بل نتيجة تفاعل عوامل مختلفة، فدولة الولايات المتحدة الأمريكية مثلا قامت نتيجة ظروف سياسية واقتصادية مختلفة، ولم تكن وليدة تطور أسرة معينة(١٦).

٤– ان أهداف الدولة أوسع كثيرا من هدف العائلة فالعائلة تفقد أساس وجودها وتستنفد وظيفتها الرئيسية عند نضوج الأطفال وبلوغهم السن الذى يسمح لهم بالعيش مستقلين عن ابائهم. أما الجماعة السياسية فلها أهداف أبعد من ذلك بكثير ولا تستنفد أغراضها بمجرد إشباع حاجات جيل معين، بل تبقى قائمة رغم تغير الأشخاص الذين يعبرون حياتهم الدائمة(١٧).

ولكن على الرغم من تعرض هذه النظرية للنقد إلا أن البعض – ومعهم الباحث – يرى أن هذا النقد لا يهدمها، فالانسان البدائى ما كان يستطيع أن ينتقل فجأة من حياة البدواة والهمجية وفوضى العلاقات الجنسية، إلى نظام الدولة بكل ما فيه من قيم وما يحيط به من نظم ومن قوانين، دون أن يمر بالتجربة فى تجمعات أسرية صغيرة تنمو تدريجيا، وتعوده مع الزمن حياة الاستقرارو وتعلمه حب النظام وتهذب فيه النوازع الفردية وتقوى لديه حب التضامن والترابط الإجتماعى مع الأخرين(١٨).

ومن ناحية أخرى إن لم تكن الأسرة هى الخلية الأولى فى المجتمع، وان كان الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة فى التعاون قبل تكوين الأسرة، فإن هذا لا يمنع من أن تكون الأسرة – بعد نشأتها – أول خلية منظمة فى الجماعة(١٩). وأنها تمثل احدى حلقات تطور الحياة الانسانية والإجتماعية وان اختلفت سلطة الأب على العائلة عن السلطة السياسية فى الدولة(٢٠).

ومن ناحية ثالثة فإنه إذا كانت سلطة الأم أسبق من سلطة الأب قبل تنظيم الأسرة وأختصاص الرجل بزوجة له، فإن سلطة الأب قد وجدت منذ أن وجدت الأسرة ونظمت وأختص الرجل بإمرأة تعيش في كنفه ومع أولاده.

ثانيا - النظرية الدينية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الدولة نظام الهى، فرضه الله لتحقيق الغاية من الاجتماع البشرى. وينتهى أصحابها إلى تقديس السلطة العامة، باعتبارها من حقوق الله وحدة، تأتى من لدنه إلى الحكام.

وجدير بالملاحظة أن الاتجاه الدينى فى تفسير نشأة الدولة كان أقدم الأفكار السياسية وأكثرها ارتباطا بالمجتمعات السياسية الأولى، ولكنه خضع للتطور وأصابة التغير تحت تأثير تطور الانسان وازدياد وعيه السياسى يوما بعد يوم(٢١).

فيبدو بوضوح أن الساحر كان يلعب دورا ضخما فى حياة الجماعات البشرية الأولى اذ أنه اكتسب بوصفه الوسيط بين الناس والقوى الغيبية التى تسيطر على مصائرهم، نفوذا متزايدا فى تحديد المحرمات والقواعد التى تسير عليها الجماعة. وعندما تحول الساحر إلى كاهن استمر هذا التطور إلى أن صارت ارادة الآلهة هى المرجع النهائى لكل تصرفات الانسان(٢٢).

وقد لعبت هذه النظرية دورا كبيرا فى التاريخ، وقامت عليها السلطة فى أكثرية المدنيات القديمة، وأقرتها المسيحية فيما بعد مراحلها الأولى، وان حاربتها بعد ذلك(٢٣)، ثم استند إليها الملوك فى أوربا خلال القرنين السادس والسابع عشر لتبرير سلطتهم المطلقة.

ويمكن التميز داخل هذه النظرية بين ثلاثة صور متتابعة - فقد بدأ الأمر باعتبار أن الحاكم ليس من طبيعة البشر وانما هو من طبيعة الهية، ولذلك فقد اعتبر اله على الأرض وتطور الأمر بعد ذلك إلى اعتبار الحاكم من اختيار الله، فهو قد اختاره ليمارس باسمه السلطة على الأرض، ثم تطور الأمر مرة أخرى إلى اعتبار الحاكم مختارا بطريق غير مباشر من قبل الله. وذلك على النحو التالى:

١ - نظرية تأليه الحاكم:

تعود هذه النظرية إلى البدايات الأولى، للفكر الانسانى حين ساد الفكر الدينى جميع أوجة النشاط البشرى وحين كان الانسان البدائى يهرع إلى قوة خفية عليا التماسا للأمن والطمأنينة، وطلبا للعون على مواجهة ظواهر الحياة وعواملها.

ففى مجتمع يقوم على الرهبة من الطبيعة ومن المجهول، وتتحكم فيه الأساطير والمعتقدات كان طبيعيا أن تختلط السلطة السياسية بالعقائد فتغلب عليها خاصية القداسة، بحيث يقوم الخضوع للزعيم على أساس أنه يمثل فى شخصه ارداة الالهة، بل على أساس أنه اله، يعبد وتقدم له القرابين[٢٤]، وعليه فانه لم يكن مختارا من الاله، حيث كان هو الله نفسه - وكانت هذه هى السمة الغالبية على التاريخ القديم كله، فى مصر وفى الهند وفى اليابان وفى اليونان، وقد وجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدسون الامبراطور ويعدونه الها.

ففى مصر الفرعونية، يؤكد المؤرخون أن التطور السياسى، فى اتجاه تركيز السلطة فى يد شخص واحد، كان ملازما بل ومعتمدا على تطور مماثل فى الفكرة الدينية فى اتجاه التركيز فى معبود واحد - وفى العصر الفرعونى، بعد تحقيق الوحدة السياسية واستقرارها بدأت السيادة السياسية تأخذ مظهرا دينيا واضحا. فقد كان فرعون يعتقد فى نفسه، وتعتقد الرعية فيه، أنه ينحدر من أصلاب الآلهة، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة والخامسة أن لقب فرعون بلقب (رع) أى الاله فى اللغة المصرية القديمة - فأصبح لا يستمد سلطته من الالهة، بل أصبح هو نفسه الها فوق البشر يعبد وتقدم له القرابين[٢٥].

ومن الطبيعى أن ينتهى الأمر إلى دعم سيادة فرعون المطلقة، وإلى ظهور نوع جديد من العبادة هو عبادة فرعون - وهو ما فتح الباب لحكومة الكهنة ودخولها فى صراع طويل مع الملكية المصرية، مما تميز به التاريخ المصرى القديم.

ويؤكد المؤرخون أن فكرة الملكية الالهية كانت مستقرة فى ضمير المصرى قبل عصر الأسرات. فهى فكرة أصيلة، استغلتها الأسرات الأولى فى تأسيس ودعم حكمها الجديد[٢٦].

وقد كان الاعتقاد السائد فى الهند أيضا مؤداه أن القوى الالهية هى أساس كل قانون وأنها بالتالى هى المصدر الأول لكل تنظيم سياسى، أو اجتماعى، وكانت قوانين مانو الهندية القديمة تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة من الاله الأكبر براهما، وهذا هو ما يوجب طاعتهم، بل وتقديسهم(٢٧).

كذلك كان الشعب فى اليابان ينظر إلى - الملك - الميكادو على أن الله - وعلى الرغم من هزيمة اليابان فى الحرب العالمية الثانية فلا تزال ملامح الرهبة والخشوع قائمة تجاه الميكادو(٢٨).

ولم يكن الأمر قاصرا على مصر والهند واليابان فقط، بل أيضا فى المدن الرومانية القديمة حيث اختلط القانون بالعقائد، وكانت الدولة دينا وسياسة فى نفس الوقت تفرض فلسفاتها وقوانيها وعقائدها على الرعايا.

ويؤكد تاريخ روما هذه الحقيقة، فقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ق. م بنظام ملكى مطلق، الملك فيه رئيس الديانات يضع القوانين ويفسرها تبعا لما يراه مطابقا لارادة الآلهة. وإذا كان الطابع العقائدى للسلطة قد اختفى فى العصر الجمهورى، فانه بدأ يتحدد فى العصر الامبراطورى، فقد تحولت ديانه الامبراطور لتصبح الديانة الرسمية للدولة، الامبراطور كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر. ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الامبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الالهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة(٢٩).

ومما لا شك فيه أن خلع هذا النوع من الألوهية على الحاكم يجعله على درجة من القداسة بحيث تصبح سلطاته مقدسة أيضا فلا يرقى إليه أى نقاش أو نقد أو مراجعة.

٢- نظرية التفويض الالهى الخارج عن ارادة البشر:

يذهب انصار هذه النظرية إلى أن قوة عليا - قوة الله - هى التى أوجدت القوة السياسية، وهى التى عينت الشخص - أو الاشخاص أو الأسرة - الذى يكون له حق الحكم السياسى فى الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذى اصطفاهم وأيدهم بقوته ليراعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة.

وقد نجد أن لهذه النظرية جذورا فى الفكر القديم، ففى الصين كان التنظيم يقوم على أساس أن الامبراطور يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقا للحق الالهى الذين يخوله سلطة مطلقة، يعاونه فى تصريف وإدارة شئون الامبراطورية مجلسان: أحدهما مجلس الأعيان ويختار أعضاؤه من الأمراء والارستقراطيين، وثانيهما: مجلس الوزراء وأعضاؤه ستة يختارون من خبرة رجال الدولة(٣٠).

وعندما جاءت الديانة اليهودية نظرت إلى الله على أنه منشئ السلطة الملكية، وأنه هو الذى ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة وينتزعها منهم(٣١).

كذلك كان الاعتقاد الذى يدين به المسيحيون هو أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الاكراه والعقاب – أى التنظيم السياسى كله – هو نتيجة لطبيعة الانسان الفاسدة وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الانسان بسبب الخطيئة الأولى ومن ثم فعلى الانسان أن يطيع الحاكم أيا كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل فى تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك هى إرادة الله(٣٢).

وقد بنى اباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الالهى فى الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول الرسول بولس بخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن الله هو الذى وضع هذه السلطات فى أيدى الملك(٣٣).

وخلاصة ما انتهى إليه هؤلاء أن الرب وقد خلق الانسان، خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر لأنه لا يحب لعباده الفوضى. وللسلطة الألهية سيفان، سيف السلطة الدينية وسيف السلطة الزمنية، وإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدينية للبابا فى الكنيسة، فانه يودع بنفسه وبإرادته المباشرة سيف السليطة الزمنية للامبراطور(٣٤). وان كان ذلك المفهوم قد تغير فيما بعد كما سوف يأتى الحديث.

ومن ثم فقد ترددت هذه النظرية على السنة الكثير من رجال الكنيسة المسيحية مثل القديس بيير والقديس بول والقديس امبرواز.

وقد كان القديس بول يسند السلطة إلى الله ويقول ان كل سلطة مصدرها الارادة الالهية، ومن ثم تكون سلطة الحاكم ملزمة لأنه ليس إلا منفذا لإرادة الله – وذهب البابا ليون الثالث عشر فى آواخر القرن الماضى إلى أن الحكام يستمدون سلطانهم من الله

مباشرة وأن الشعب لا يملك منحهم سلطة الحكم لأن الله وحده هو مصدر كل سلطة على الأرض(٣٤).

وتطورت هذه النظرية فى انجلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأخذت شكل الحق المقدس للملوك، وكانت النظرية تقول أن الله انشأ السلطة منذ انشأ الانسان على الأرض.

ولقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبى فى فرنسا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث سرى المثل القائل أن ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله وسيفه، "Le Roi de France ne Tient Son Toyaume Que du Dieu et de Son Ope'e".

ويلاحظ أن كلمة سيفه ."Son Ope'e أريد بها اذ ذاك معارضة السلطة الدينية بعض الشئ(٣٥).

على أن نظرية التفويض الالهى ظهرت بأجلى تعبير فى عهد لويس الرابع عشر حيث كتب فى مذاكرته أن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق. فالله لا الشعب مصدرها، وهم مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استعمالها وجاء فى مقدمة مرسوم ديسمبر سنة ١٧٧٠ الذى أصدره لويس الخامس عشر: إننا لم نتلق التاج إلا من الله. فسلطة عمل القوانين هى من اختصاصنا بلا تبعية ولا شركة.

أما فى المانيا فقد ظلت آثار هذه النظرية باقية يرددها غليوم الثانى حتى نهاية الحرب العالمية الأولى حيث أعلن فى سنة ١٩١٩ دستور فمر الديمقراطى، أما قبل ذلك فقد جاء فى خطبة لغيلوم الثانى فى ديسمبر ١٨٩٧ قوله: أن غليوم الأول قد أقام كنزا واسع النطاق يجب علينا حفظه مقدسا، هذا الكنز هو الملك المستمد من معونة الاله. الملك القائم على المسئولية العظمى أمام الخالق دون سواه، تلك المسئولية التى لا يمكن لأى وزير أو مجلس نواب أن يرفعها عن عاتق ولى الأمر(٣٦).

ومقتضى هذه الآراء امكان استبداد الملوك بالأمر لكونهم غير محاسبين عن أعمالهم إلا أمام الله الذى اصطافهم وفضلهم على عباده.

وقد استخدمت هذه النظرية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لتبرير سلطة

الملوك المطلقة، ففى هذين القرنين صادفت هذه الأفكار هوى لدى الحكام، وتمسك بها الملوك لتبرير استبداهم وعدم فرض أى رقابة على أعمالهم.

ولكن هذه النظرية وان كانت تجعل للسلطة السياسية قداسة دينية يحمل الخروج عليها معنى الكفر بالله، إلا أن فئة الحكام الذين يقومون على أمرها، لم يعودوا آلهة كما كانوا فى الماضى، فالدين لله، ولا تصح عبادة غيره. ولكنهم على الرغم من ذلك لا يزالون يمارسون السلطة باعتبارهم مختارين مباشرة بالارادة الالهية ومفوضين من لدنها، مما يدعم حقهم المقدس فى الحكم وفى السيادة(٣٧).

على أن هذه النظرية أخذت تتلاشى بعد أن عجزت عن مجابهة الأفكار الحديثة ويقظة الشعوب.

٣- نظرية التفويض الالهى الناشئ عن العناية الالهية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الله قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم فى وقت معين - فالله لا يختار الملوك بإرادته مباشرة ولكن العناية الالهية توجه الحوادث وارادات الأفراد توجيهها يصبح معه هذا الاختيار أمرا لازما لا مناص منه، ومن أنصار هذه النظرية بوسوية Bossuet وبونالد Bonald وجوزيف دى مستر Josef de Maistre.

ومن الملاحظ أن هذه النظرية لا ترمى إلى تأييد الحكومات الملكية أو الارستقراطية بل هى تعلل وجود سلطة الحاكم فقط سواء أكان فردا أم طبقة أم مجموعة من الأمة(٣٨).

وعلى ذلك فهذه النظرية لا تلفظ الديمقراطية بل تتسع لها، إلا أن الديمقراطية القائمة عليها تكون ديمقراطية مستمدة من إرادة الله(٣٩).

ومما لا شك فيه أن الحاكم الذى يمارس سلطة الهية يستطيع أن يستبد بها، وان كان الشعب هو الذى اختاره - فما دام الحاكم يستمد سلطته من الله فهو لا يكون مسئولا أمام أحد غير الله. فالاختيار الديمقراطى للحاكم لا يعنى حتما أن يكون الحكم حرا، بل يمكن أن يكون استبداديا.

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الالهى المباشر نشأت اثر الصراع الدينى بين الدولة والكنيسة فى أوربا فى العصور الوسطى ابان حركة الاصلاح الدينى.

فما لبثت الامبراطورية الرومانية أن انهارت فى القرن الخامس الميلادى حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحى كله[٤٠]. وهو ما ساعد على تكييف علاقاتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة تسمح باخضاعها للكنيسة باعتبار أنها هى التى تمثل الشعب المسيحى[٤١].

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية – البابا – بل من واجبها أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم. ولم يلبث أن انبثق من هذا المفهوم الجديد المبدأ الذى يذهب إلى أن الحاكم الزمنى يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحى على أساس أن الله سلم السيفين معا للبابا الذى احتفظ بأحدهما، وهو سيف السلطة الدينية، وأعطى الثانى للحاكم الزمنى[٤٢].

ولما كان البابا هو الذى يمنح الحاكم الزمنى سلطته فان له أيضا أن يحرمه منها اذا هو لم يقم بالواجبات المفروضة عليه[٤٣]، وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمنى.

وقد ظلت نظرية التفويض الالهى، غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريبا كانت للكنيسة فيهما اليد العليا فى المجتمع الأوربى المسيحى.

ولكن نفوذ الكنيسة، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية، بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوربا فى هذه الفترة.

على أننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن جوهر هذه النظرية لا يختلف عن جوهر نظرية التفويض الالهى المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقا للنظريتين – فى اختيار الحاكم – هو ارادة الله تعالى، وإنما هو حسب النظرية الأولى إرادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم، فى حين – حسب نظرية العناية الالهية – تعمل بطريق غير مباشر وبواسطة ارادات الأفراد. تلك الارادات التى لا تختار الحاكم مباشرة، وإنما تختاره مسيرة بالعناية الالهية.

تقدير النظرية الدينية:

قد لا يحتاج نقد النظرية الدينية إلى عناء أو جهد وذلك للأسباب التالية:

١- اذا كانت هذه النظرية قد صلحت للحكم فى عصور الجهل، فهى لا تصلح للحكم فى عهد العلم والعقل والفكر المستنير، فهذه النظرية ترتكز على الاعتقاد الدينى، وهى بذلك تخرج عن نطاق البحث العلمى.

٢- رأىJ. N. Figgis أن السبب فى تدهور هذه النظرية يكمن فى الحقيقة التى مؤداها أن اليوم هناك اعتقاد عام بالدور الآعلى للعقل وأن الإيمان يجد مكانه الحقيقى فى المسائل الروحية(٤٤). كما أن خطورة هذه النظرية تتمثل فى أن التسليم بأن السلطة روحية فى أصلها ومنشأها معناه تحطيم مبدأ مسئولية الحكام أمام المحكومين وهذا ما يبرر مطالب الحكام الأوتوقراطيين(٤٥).

٣- ومما يجافى الصواب وصف هذه النظرية بأنها دينية، فقد نسبت ظلما إلى الدين للاحتماء وراءه، والواقع أن الأديان السماوية سواء منها ما فصل بين الدين والدولة كالمسيحية، أو جمع بينهما كالاسلام، لا تقر هذه النظرية.

وعلى الرغم من الانتقادات التى وجهت لهذه النظرية فان البعض يرى أن لها أهمية تاريخية لا يمكن انكارها ذلك لأنها ظهرت فى عصور كانت تختلط فيها الهيئات الدينية مع الهيئات السياسية، وكذلك كان الحكام الأوئل يجمعون بين صفتى الملك والكاهن، واعتمد سلطانهم الملكى على مركزهم ككهنة(٤٦).

ثم أن أهم مميزات هذه النظرية أنها وجهت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام ورئيسى فى تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين وعملت على تطوير إحساسنا بالأخلاق فى نطاق السياسة(٤٧).

ثالثاً : نظرية القوة:

اذا كان دارون قد نادى فى نظريته عن النشؤ والارتقاء بأن البقاء للأصلح فان انصار هذه النظرية ينادون بأن البقاء للأقوى، فأصل الدولة وفقا لهذه النظرية يرجع إلى قوة شخص - أو فريق فى الجماعة - وتغلبه على الباقين مما أدى إلى خضوع الأمة بأسرها لهذا الشخص القوى.

فالدولة هى صنع قانون الأقوى. والحياة الانسانية الأولى، كان يحكمهـا نظـام الأسـرة بكل مـا ينطوى عليـه من سيطرة قـانون الاعارة والحرب والقـتـال بين الأسر المختلفة. ويحدث أن ينتصر رب الأسرة على غيره من الأسر المجاورة، فيضمها إليه فتكون السيادة للمنتصر الذى يفرض العمل على المنهزم.. وهكذا تنشأ أول عناصر التضامن الإجتماعى فى مثل هذه الجماعة البدائية فتنشأ المدينة السياسية، البداية التاريخية لنظام الدولة[٤٨].

فالدولة اذن تبعا لهذه النظرية لا تقوم على تطور طبيعى أو وجود طبقة اختارتها السماء لعملية الحكم، ولكن تقوم على عنصر القوة حين عملت الأسرة القوية على اخضاع جيرانها من الأسر الضعيفة.

ويغالى أصحاب هذه النظرية فى تأييدهم لمبدأ القوة فيجعلونه أساسا لكل نظام، غير أنهم يذهبون إلى تنوع طبيعة القوة فقد تكون عندهم عسكرية أو اقتصادية أو دينية أو غير ذلك[٤٩].

وتبدأ هذه النظرية من بوليب Bo' ybe فى التاريخ القديم، حتى دوجى Duguit فى التاريخ الحديث. ورغم اختلاف روادها فى التفاصيل والجزئيات، الا أن النظرية تتميز بوحدتها، كما تشهد على صحتها بعض النماذج التاريخية[٥٠].

والشواهد التاريخية الدالة على صحة هذه النظرية كثيرة حيث نجد أن هناك أكثر من دولة وامبراطورية قامت على أساس الغزو والضم فى التاريخ القديم والحديث وخير مثال لذلك ايطاليا وامبراطوريتها قديما وطريقة توحيدها حديثا[٥١].

ويبدو أن أهمية نظرية القوة فى الفكر السياسى لم تكن مستمدة من أنها تفسير لنشأة الدولة قدر ما استمدت أهميتها من استخدامها كوسيلة لتبرير السلطة على أساس قانون الأقوى.

فقد استخدمت هذه النظرية استخدامات مختلفة بواسطة المفكرين لكى تخدم أغراضهم الخاصة.

ففى العصور الوسطى استخدمها آباء الكنيسة لتبرير سيادة السلطة الدينية على السلطة السياسية فقد ذهبوا إلى أن الدولة هى نتاج للقوة، على حين أن الكنيسة هى نظام مقدس

من صنع الله، وهذا بالتالى ما يبرر تفوقها وعلو شأنها. كذلك أكتشف الماركسيون أصل الدولة فى سيطرة طبقة على أخرى والدولة هى آداة الاستغلال الطبقى(٥٢).

واستعملها أنصار المدرسة الاشتراكية لاثبات أن التنظيم الصناعى والمالى كان نتيجة لسوء استعمال القوة وأن الدولة قامت نتيجة استغلال الأقوياء للضعفاء لتمكن جزاء صغيرا فى المجتمع من أن يسرق الجزء الآخر(٥٣).

واستخدمتها المدرسة الفردية لاثبات أن المجتمع من طبيعته أن الأقوياء فيه يسودون على الضعفاء فواجب على الحكومة أن تمتنع عن التدخل فى الشئون الاقتصادية للأفراد، وأن المنافسة يجب أن تترك حرة لكى يزيد الانتاج الاقتصادى(٥٤).

تقدير نظرية القوة:

اذا كانت النظرية تصلح لتفسير نشأة الدولة وأن كان قد أيدها كثير من العلماء(٥٥)، فانها لا تزال عاجزة عن أن تفسر نشأة كل الدول.وذلك للأسباب الآتية:

١- تعتمد هذه النظرية على ظروف خارجية لازمت نشأة بعض الدول، ولكنها لا تعتمد فى التفسير على طبيعة الدولة (أى المنظمة) بذاتها(٥٦).

٢- اذا كان الانتصار فى بعض الأحوال يكون مصاحبا لنشأة الدولة، إلا أنه ليس هو الذى يكونها ويخلقها، فهناك انتصارات لم تحقق دولا.

٣- لا شك فى أن الجماعة التى تستند إلى القوة، تفقد مقومات وجودها القانونية والمعنوية معا، فهى جماعة غير مشروعة قانونا تقوم على الغصب والعدوان، اذ تجمع الأفراد رغما عن ارادتهم جميعا، أو رغما عن ارادة الأكثرية منهم، ومن ثم تكون سلطتها غير ملزمة، وقوانيها باطلة لا يعمل بها. وهى جماعة غير جديرة بالاحترام لأنها تنكر على الأفراد الحرية وحق الاختيار، وبالتالى تهدر القيم والمعنويات(٥٧).

٤- ان هذه النظرية من حيث كونها نزوعا للأخذ بالقوة سوف تؤدى إلى نوع من الفردية فى الحكم، وتلك مقومات الديكتاتورية التى ترفضها أغلبية الدول الديمقراطية الآن.

كما أن السلطة حينما تلجأ إلى القوة لتفرض وجودها على أفراد الجماعة، فانها تبرهن على أنها تترنح من أساسها، وأنها فى سبيلها إلى السقوط والانهيار(٥٨)

رابعاً : نظرية العقد الإجتماعى

يرى بعض الفلاسفة أن نظرية العقد الإجتماعى هى النظرية الأم فى تفسير نشأة الدولة وفى قيام السلطة السياسية فيها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان لهذه النظرية أثر بعيد فى التنظيمات السياسية الحديثة والتى قامت ازاءها ثورات ووجدت دول، مما دفع بالكثيرين إلى تفضيلها على النظريات الأخرى لقيام الدولة ودوامها.

وتقوم هذه النظرية على فرضين هامين:

الأول: حالة الفطرة الأولى، وهى الحالة التى سبقت التكوين السياسى، للمجتمع، وكان المنظم الوحيد لحياة الناس فى هذه الفترة هو القانون الطبيعى وليست القوانين الوضعية(٥٩).

والثانى: العقد، وهنا ينبغى أن نفرق بين قضيتين مختلفتين فيما يتصل بنظرية العقد وان كانتا بطبيعة الحال مترابطتين أوثق ترابط.

النظرية التى تقول أن المجتمع البشرى المنظم نشأ بمقتضى عقد ابرمته جماعة من الناس فيما بينهم بهدف التخلص من حالة الفوضى التى كانت سائدة قبل ذلك ووضع قواعد يستطيع على هديها أفراد هذه الجماعة أن يتعايشوا – ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم عقد المجتمع.

والنظرية التى تذهب إلى أن الحاكم يمارس سلطته بمقتضى عقد أبرم بينه وبين المواطنين وأنه مسئول قبلهم عن تنفيذ ما يتضمنه هذا العقد والالتزام بحدوده، ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم عقد الحكم(٦٠).

والفكرة الأساسية للعقد – باعتباره أصل نشأة الدولة – هى تنازل الأفراد عن جزء من حقوقهم الطبيعية مقابل التمتع بمميزات المجتمع السياسى.

وهذه النظرية لها تاريخ بعيد فى الفكر السياسى فقد بدأت أصولها فى الفكر الاغريقى عند السوفسطائيين الذين طوحوا بالمثل العقلية ورأوا أن الأنسان يصنع القيم

بارادته[٦١] وذهب الأبيقوريون Epicuriass[٦٢] إلى أن الفرد يقبل القيود التى يفرضها عليه أى نوع من الحكم لمصلحته وبذلك فهو فى الواقع يدخل فى اتفاق مع الحاكم يلتزم فيه بالطاعة ويلتزم الحاكم بتوفير الظروف التى تتطلبها رفاهية الفرد.

وقد تعمقت فكرة العقد عند مشرعى القانون الرومانى الذين وصلوا فى تصورهم للقانون إلى أنه خلق شئ جديد - بعكس ما كان يراه اليونانيون من أنه مجرد اكتشاف لشئ قائم فى الطبيعة، بالعقل - وانتهى هذا الفكر الجديد، فى تطوره الأخير، ليرى الدولة تنظميا وضعيا من صنع ارادة الانسان فى شكل عقد أو اتفاق يعرف بالعقد الإجتماعى[٦٣].

وعلى الرغم من ذلك فقد رأى البعض أن الرومان لم يجيئوا بنظرية واضحة عن العقد، ولكنهم جاءوا بكثير من مقوماتها، لأن القانون الرومانى كان يعتبر القبول من أهم أركان القانون، وفكرة العقد الاجتماعى تتضمن فكرة القبول بل انها ركن أساسى فيه[٦٤].

وقد تناول رجال الدين فى أوربا فى القرن الثانى عشر هذه النظرية للدفاع عن البابوية والحط من شأن السلطة الزمنية التى كانت للملوك ذلك العصر ومنهم الامبراطور فقالوا أن السلطة الزمنية مصدرها الأمة وأن بين كل أمة وأميرها عقدا على أن يقوم برعاية مصالحها مقابل خضوعها له، وللأمة فسخ ذلك العقد اذا أخل الأمير بواجباته[٦٥].

وقد استغلها كل من الكاثوليك والبروتستانت فى القرن السادس عشر - قبل الحروب الدينية - لتقييد سلطة الملوك الزمنية فرددوا فكرة التعاقد بين الشعب والملك بشروط معينة هى فى الواقع قيوداً أرادوا أن يضعوها على سلطان الملك بحيث تكون مخالفة هذه الشروط سبباً مبرراً لفسخ العقد[٦٦].

وعاشت الفكرة فى العصور الوسطى، حيث فسر بعض المؤرخين نظام الاقطاع على أساس نوع من التعاقد يتمثل فى يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له، مما يولد رابطة شخصية تحمل الطرفين بالتزامات متبادلة، هى الخضوع من جانب الأفراد، والتزام الأمير فى مقابل ذلك بصيانة الأمن وحماية الأرواح من جانب آخر. وهذه الأفكار فى جوهرها تقترب من فكرة العقد الأجتماعى.

وكان مانجولد لوتنباخ أول من وضع النظرية فى صورتها المعروفة، اذ كان يعتقد أن مركز الملك مقدس، وأن الملك يستمد سلطته من الشعب، وأن الشعب يمنحه هذه السلطة مقابل أن يحميه من الطغيان والفساد، فإذا انقلب الملك على الشعب واستبد به كان من حق الشعب أن يتحرر من حكمه ما دام لم يحترم العقد المبرم بينهما، وقد استعمل مانجولد نظريته عن العقد الاجتماعى ليقرر الحقوق الدستورية للأفراد(٦٧).

كذلك فان النظام الاسلامى يؤسس قيام الدولة الاسلامية على أساس من التعاقد والعقد يتم بين الشعب والخليفة بقصد التعاون على البر والتقوى، ورفع الاثم والعدوان(٦٨).

وكان العقد يكيف على أنه عقد رضائي يبرم بين طرفيه بالارادة والاختيار ويعتبر بمثابة توكيل من المجموع للفرد الذى اختاره بملء حريتهم ومطلق ارادتهم ليكون حاكما عليهم، ومنفذا لشريعة الله بينهم، راعيا لشئونهم، عاملا على توفير أسباب السعادة لهم فى حياتهم(٦٩).

وقد كان تعيين خليفة رسول الله لرعاية شئون المسلمين من المشكلات التى واجهها الاسلام فى عهده الأول بعد موت النبى، وانتهى اجتماع السقيفة بالبيعة لأبى بكر أول الخلفاء الراشدين(٧٠)، تأكيدا لمبدأ سيادة الأمة. وسيأتى تفصيل ذلك فيما بعد.

واطردت قاعدة البيعة أساسا لاسناد السلطة إلى ولاة الأمر من المسلمين حتى فى عهد بنى أمية والعباسيين والعثمانيين. فعلى الرغم من التحول الذى صادفه النظام السياسى الاسلامى فى هذه العصور بحيث انقلب إلى شئ قريب من الملكية الوراثية، إلا أن الأصل العام فى البيعة بقى معمولا به، بحيث لم تكن الولاية تنعقد [illegible] الجديد إلا اذا بايعه عليها باسم الأمة الاسلامية أهل الحل والعقد من المسلمين(٧١).

وقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبى، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان أشهر من نادوا بها ودافعوا عنها فى القرن السابع عشر الانجليزيان هوبز Hobbes ولوك Locke. أما فى القرن الثامن عشر فقد بلغت هذه النظرية ذروة شهرتها على يد السياسى الفرنسى الشهير جان جاك روسو Jean Jac Que Rousseau

على أن هؤلاء الفلاسفة وان اتفقوا فى الأساس وهو أن أصل الدولة عقد اجتماعى، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم على وصف حالة الانسان الطبيعية السابقة على التعاقد وعلى تحديد طرفى العقد واختلفت بذلك النتائج تبعا لاختلاف هذه المقدمات[٧٢]، فبينما ينتهى البعض إلى الدعوة الديمقراطية، انتهى الآخرون إلى تمجيد حق السيادة المطلق للملوك[٧٣].

أولاً - توماس هوبز:

تتلخص نظرية هوبز فى ان حياة الانسان الطبيعية الأولى كانت حياة بؤس وحرب وكفاح حتى الموت، كما اختصت بالكيد والشرور بدافع غرائز الاثرة بما فطرت عليه النفوس من الشره والأنانية وحب الذات ورعاية الصالح الشخصى على حساب مصالح الغير.

فالانسان بطبعه محب لذاته أنانى، لا يعمل عملا إلا لتحقيق اغراضه ومصالحه الخاصة، حتى تبرعاته وبره لا يدفعه إليها إلا حبه الطبيعى للسلطة ولذاتها حتى أنه ان أشفق بأخيه الانسان فان ذلك يرجع إلى اشفاقه على نفسه من أن يصيبها ما أصاب غيرها[٧٤].

ففى نظر هوبز لا يوجد باعث للعمل غير طلب اللذة والهرب من الألم، وما العواطف فى رأيه إلا صور لحب الذات، فالمرء مجبول بفطرته على الاثرة والشره وما أعماله المختلفة ألا سلم يرقاه لادراك مطامعه[٧٥].

ولما كانت هذه الصفات عامة ومشتركة عند كل الأفراد، كان لابد وأن تثور فيهم بسببها دواعى المنافسة، وما يرتبط بها عادة من الرغبة فى القضاء على المتنافسين. ومن هذه المنافسة، وما يرتبط بها من عدم الثقة المتبادلة ومن الغرور والطمع تكون الحرب بين كل الأفراد[٧٦].

على هذا النحو كانت حالة الناس الطبيعية فرغبوا عنها ابقاء على انفسهم وحفظا لمصالحهم فوجدوا السبيل إلى ذلك بالاتفاق فيما بينهم على أن يعيشوا معا تحت امرة سلطة بشرية تدفع عنهم عادى الاشرار وعنت الأقوياء ومطامعهم وتوفق بين المصالح المختلفة وتضع حدا لحياة البؤس والشقاء الأولى.

وهنا يقول هوبز أن هذا الاتفاق أو العقد Contract تم بين جميع الأفراد ماعدا شخصا واحدا هو الذى اتفق المتعاقدون على أن يكون هو صاحب السلطة الآمرة فى الجماعة ورئيسها[٧٧]. بمعنى أنه لم يكن طرفا فى العقد، ودون أن يرتبط من ناحيته بشئ. وما دام الأفراد قد نزلوا له عن حقوقهم كاملة دون أن يلزموه بشئ، يكون سلطانه عليهم مطلق لا حدود له. ومهما أتى من تصرفات أو افعال، فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أمره، والا عدوا خارجين على الميثاق، ناكثين بالعهد الذى ارتبطوا به فيما بينهم[٧٨]. ويرى هوبز أنه آيا ما كانت عيوب هذه السلطة المطلقة، فهى أفضل من حياة الحروب[٧٩].

وقد تعرض هوبز للنقد والهجوم المرير، وأول ما تعرض للنقد عند هوبز تلك المسلمة السيكولوجية التى تفترض أن الأنانية هى الدافع الوحيد للسلوك الانسانى، اذ أن قيام الحياة الاجتماعية يستند فى الواقع على انشطة تعاونية قد يتنازل الانسان فيها عن مصلحته الذاتية من أجل تحقيق مصالح الجماعة الأكبر، ولهذا يقال أن تحليل هوبزتحليل يتسم بالتحيز لجانب واحد فقط[٨٠].

كذلك فان هوبز لم يفرق بين الحكومة والدولة، بل جعلها شيئا واحدا، واعتقد أ[ن] اسقاط الحاكم معناه زوال الدولة، والرجوع بأفرادها إلى حالة الفطرة الأولى[٨١].

ومن الانتقادات التى تعرض إليها هوبز أنه أخرج السلطة من التعاقد، اذ أن الحاك[م] ليس طرفا فى العقد. يضاف إلى ذلك أن تأكيد هوبز لسلطة الحاكم المطلقة تأكيد يتناف[ى] تماما مع أسس الديمقراطية، فالسيادة العامة تعنى السلطة المطلقة للشعب الذى يتول[ى] مراقبة الحاكم فى ممارسته للسلطة[٨٢].

ثانياً – جون لوك:

يتفق لوك مع هوبز فى أن الانسان كان يعيش قبل العقد الاجتماعى فى حالة الطبيعة لا يخضع إلا للقانون الطبيعى، وأن المجتمع السياسى، قد تأسس على وجود عقد انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، إلا أن لوك كان يرى – على خلاف هوبز ٠ أن الانسان كان مشبعا فى حالته الطبيعية بروح العدالة وكان يتمتع بالحرية التامة فى ظل القانون الطبيعى دون الاضرار بالآخرين أو الاعتداء عل[ى]

حرياتهم[٨٣].

فالانسان كان فى حالة فطرة اذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانونا طبيعيا سابقا يسمو على جميع القوانين الإجتماعية ويلزم الناس جميعا، وفى هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحرارا متساوين، ولا بد أن نضع فى الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعنى أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل، اذ ان القانون الطبيعى يمنعهم من ذلك وإلا قضوا على الحرية الطبيعية لكل منهم[٨٤].

وقد وصف بعض الكتاب تحليل لوك هذا بقولهم: أن حال الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هى مجتمع سياسى بالفعل[٨٥].

والأفراد وان كانوا فى حالة مرضية فى حياة الفطرة، فقد تطلعوا إلى حالة أفضل فأنشأوا الجماعة حتى يضمنوا تنظيم الحريات التى يتمتعون بها فى حياة الفطرة ومنعا للاعتداءات الممكن وقوعها عليها، وسلكوا فى سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لاقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم فحياة الفطرة لا ينقصها إلا التنظيم الذى يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين[٨٦].

وهم اذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفا فى التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبيا عن العقد كما يقول هوبز، بل سيلزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا فى هذا العقد عن كل حقوقهم[٨٧]، كما هو الحال عند هوبز – لأن منها حقوقا لا يمكن التنازل عنها أصلا حتى لو أراد الانسان فهى حقوق متأصلة فى الفرد Inalienable وسابقه على تكوين المجتمع. ويحدد لوك أهم هذه الحقوق بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية – وانما نزلوا فقط عن القدر اللازم لاقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع.

وقد استنتج لوك ان الحاكم اذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد المتعاقدين معه أنفسخ العقد وحق لكل فرد الرجوع إلى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد[٨٨].

من هذا يتضح ان لوك وأن كان قد بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة، وهى وجود

عقد اجتماعي انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية، إلا أنه لم ير في ذلك العقد مبررا لاقامة سلطان مطلق، بل على العكس يفرض على كل من الحاكم والمحكومين التزامات متبادلة ويعين للحاكم رسالة محددة بأغراض الجماعة فى الحماية والأمن والمحافظة على الحقوق، لا فى العبودية والاستبداد، وبذلك يكون تفكيره السياسي أكثر نضجا من تفكير هوبز، ثم أنه يفرق بين الحكومة والدولة.

ثالثا - جان جاك روسو:

تختلف نظرة روسو إلى حالة الانسان الطبيعية عن نظرة هوبز اذا يرى أن الأنسان خير بطبعه، وأن حالة الفطرة تتسم بالحرية الكاملة والمساواة، والسعادة والهناء لبنى البشر، بل ان روسو يرى ان هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للانسان من المجتمع المدنى، ذلك ان الفطرة يجب أن تكون هى قاعدة الانسان فى المجتمع[٨٩].

وقد أدى ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقتصادى إلى زيادة حدة التوتر فى عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكامله. كذلك فان النمو الاقتصادى شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المعهود وتتجه نحو التعقيد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبية فى المجتمع واستشعر الناس فقدان الأمن[٩٠].

وهكذا، وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار عليهم أن يقيموا مجتمعا مدنيا على أساس العقد الاجتماعى. وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها. فهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة، فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعى الذى تم بين جميع الأفراد وأمضوا هذا العقد الاجتماعى[٩١].

وقد تولد عن هذا التعاقد ارادة عامة هى ارادة الأمة صاحبة السلطان على الأفراد جميعا. أما الملك فليس طرفا فى العقد وانما هو يحكم بارادة الأمة، فهو وكيلها ولها عزلة متى شاءت[٩٢].

كذلك فان العقد لا يستمد قوته من رضاء الأفراد فقط، بل تتوقف صحته أيضا على طريقة استعماله، والغاية التى يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحا ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التى تسودها الحرية والمساواة. ولن يكون صحيحا اذا لم يكن ملائما أو لم يجد فيه الأفراد الضمانات الكافية لحرياتهم، تلك الحريات التى لا يمكن لهم النزول عنها ولو أرادوا.

ومن ثم فقد رأى الدكتور ثروت بدوى أن حياة الفطرة عند روسو ليست – كما اعتقد البعض[٩٣] – هى أسعد حالة للحياة البشرية، بل العكس لأن حياة الجماعة هى وحدها التى ترتقى بالانسان ومعنوياته، وترتفع بتفكيره ومشاعره، وتحل العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات، وتحكم العقل فى التصرفات، وتمنع من الاندفاع وراء الميول والنزوات[٩٤].

واذا كان روسو قد أتفق مع هوبز ولوك فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفى أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى، فانه قد اختلف معهما فى تكييف ذلك العقد، وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه.

وإذا كان هوبز قد رأى أن العقد الاجتماعى ان هو إلا اتفاق الأفراد فيما بينهم على أقمة السلطة، أى ان كل فرد يلتزم فى مواجهة الآخرين، وان كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فإن روسو قد رأى أن الأفراد انما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين: من حيث كونهم أفرادا طبيعين كلا منهم فى عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قيامها[٩٥].

أى أن روسو وان اتفق مع هوبز فى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد، فهما يختلفان من حيث أن هوبز يضمن العقد الإجتماعى مجموعة عقود تقدر بعدد الأفراد المكونين للجماعة ويلتزم فيها كل منهم قبل الأفراد الآخرين. بينما يحسب روسو أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية – وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل ويدخلها طرفا فى العقد، والأفراد الطبيعين طرفا آخر[٩٦] وإذا كان العقد الاجتماعى عند

هوبز، ينزل الأفراد بمقتضاه عن جميع حقوقهم للسلطة التى يقيمونها، ومن ثم تكون هذه السلطة مطلقة، وعند لوك ينزل الأفراد عن حقوقهم نزولا جزئيا وبالقدّر اللازم فقط لاقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع، ولذلك فالسلطة فى نظر لوك لابد أن تكون مقيدة فان روسو يسلك مسلكا مخالفا للاثنين معا اذا يرى أن الأفراد ينزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع[٩٧].

على أن هذا النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا، لأنهم سيستعيضون عن حرياتهم وحقوقهم الطبيعية التى نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها، بل ان وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت إلا لحمايتها.

فإذا كان هوبز قد اتخذ من هذه النظرية سلاحا يدافع به عن استبداد الملكية ولوك قد اعتمد عليها فى تقييد الملكية فان روسو قد اتخذها لينادى عن طريقها بسلطة الأمة.

ولكن اذا كان الفضل يرجع إلى روسو فى اقراره لمبدأ السيادة الشعبية التى تتمثل فى مبدأ سيادة القانون بوصفه تعبيرا عن الارادة العامة للجماعة[٩٨]، إلا أن روسو عاد فجعل السيادة فى الدولة مطلقة أى أن العقد الاجتماعى يمنح المجتمع السياسى سلطة مطلقة على جميع الأعضاء، ومن ثم فعلى الفرد أن يقوم بما تعهد إليه الدولة به من أعمال وتلك هى الثغرة التى نفذ منها من انتقد روسو من فلاسفة السياسة حيث هاجموه لأنه فى الوقت الذى أعطى فيه الحرية كاملة للدولة فقد سلبها من الفرد، وهكذا يكون قد سود المجتمع ليستبعد الفرد، والواقع أن روسو قد تنقل طوع ارادته جيئة وذهابا بين نظريته فى الارادة العامة وبين الحقوق الفردية غير القابلة للالغاء[٩٩].

تقدير نظرية العقد الاجتماعى:

لقد أخذت نظرية العقد الاجتماعى تضمحل مع بداية القرن التاسع عشر لأسباب منها، أن الفلسفة السياسية أخذت تعتمد على الدراسة التاريخية، وتستمد قواعدها من واقع الأحداث، كما أن نظرية داروين فى التطور قد اثرت فى التفكير العلمى[١٠٠].

وأهم ما وجه إلى نظرية العقد الاجتماعى من انتقادات يتلخص فى الآتى:

١- ان التاريخ لا يؤيد فكرة التعاقد هذه كأساس لوجود الجماعة اذ لم تقدم أسانيد تدل على حدوثه ولم نجد فى التاريخ مطلقا ما يماثل هذا العقد المزعوم(١٠١). ولا سيما وان حالة الانسان فى الأزمان الأولى كانت حالة هجمية، وأن فكرة التعاقد هذه كانت بلا شك بعيدة عن خياله فى هذه العصور، حتى أن روسو نفسه لم يذكر لنا فى كتبه عن العقد الاجتماعى أنه حقيقة علمية وصل إليها عن طريق البحث العلمى التاريخى - أنما هو مجرد فكرة أو مجرد افتراض(١٠٢) يمكن عن طريقه تحقيق أهداف وغايات معينة(١٠٣).

٢- فكرة العقد غير متصورة، لعدم امكان رضاء جميع الأفراد، والرضا ركن أساسى فى العقد(١٠٤). والقول بوجود قبول ضمنى لشروط العقد فيه خطورة، اذا سيترك الحاكم حرا فى تحديد شروط العقد، مما قد يؤدى إلى الاستبداد(١٠٥)، ثم أن الحريات والحقوق السياسية لا يصح أن تكون محلا للعقد.

٣- ان المعلومات والشواهد التاريخية التى جمعها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تؤكد أن العقد لم يكن بداية المجتمع، كذلك لوحظ أن نظرية العقد الاجتماعى هى فى حقيقة الأمر نظرية ميكانيكية، فالدولة ليست نظاما صناعيا ينشأ ميكانيكيا عن طريق العقد، فالنظم السياسية هى فى حقيقة الأمر نظم طبيعية تنمو وتتطور أساسا والدولة - كما يقول أرسطو - أحد هذه النظم الطبيعية(١٠٦).

٤- تقوم هذه النظرية على افتراض وهمى خاطىء، ألا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة. وهذا غير صحيح لأن الانسان بطبعه كائن اجتماعى، لا يطيق حياة العزلة(١٠٧).

٥- يرى الكاتب بلنتشلى أن نظرية العقد تنطوى على آراء خطرة على الدولة، اذ أن كثيرا من المؤمنين بهذه النظرية يؤمنون بأن للشعب حقا مطلقا فى الثورة، وهذه أفكار هدامه تؤدى إلى القضاء على المجتمع بأسره(١٠٨).

٦- النظرية غير منطقية، لأن الحرية لا يمكن أن تتحقق فى حالة الفطرة الأولى، كما يزعم القائلون بهذه النظرية اذ أن الحرية تستوحب وجود حقوق، أما فى حالة الفطرة

الأولى فلم يكن هناك حق إلا باستعمال القوة[109].

ومن الجدير بالذكر أننا لو قارنا بين عقد البيعة عند علماء الشريعة الاسلامية والعقد الاجتماعي، في النظريات الغربية فاننا قد نجد ان هناك بعض الاختلافات التي تظهر فيما يلي:

أولاً: أن عقد البيعة في الاسلام لم يقم على الافتراض، بل هو عقد يتم بين الأمة والخليفة وهو عقد حقيقي[110]. يتم برضاء طرفيه، في حين أن العقد الاجتماعي في الفقه الغربي هو محض افتراض.

ثانياً: ان المسلمين لم يضمنوا عقد البيعة أي تنازل عن حقوقهم وحرياتهم لأنها ثابتة لهم من قبل الشارع مباشرة وأي تنازل في نطاقها باطل بطلانا مطلقا، ولا يعتد به[111] ومن هنا فان مضمون العقد عند فقهاء المسلمين يختلف عنه عند هوبز ولوك وروسو في أنه لا يتضمن أي تنازل من الأفراد عن حقوقهم وحرياتهم العامة كلها أو بعضها سواء للحاكم كما ذهب هوبز أو للمجتمع كما ذهب روسو أو تنازلوا عن البعض واحتفظوا بالباقي كما ذهب لوك، لأن هذه الحقوق ثابتة لهم من الشارع عز وجل ولا يقبل أن تكون محلا للتعاقد بين الحاكم أو المحكومين أنفسهم ومن هنا تجنبت نظرية العقد عند فقهاء المسلمين ما وجه إلى نظرية العقد الإجتماعي من نقد في الفقه الغربي[112].

وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة الموجهة إلى هذه النظرية، فقد حققت في بدء ظهورها فوائد جمة للمجتمع الأوربي، لأنها وقفت في وجه نظام الحكم المطلق، وأيدت حقوق الشعب ووضعت حدا لطغيان الطبقة الحاكمة. كما أنه يفضل هذه النظرية بما نجم عنها من مبادئ وعقائد استقرت المساواة ووضحت الحقوق والحريات العامة وتحققت نهائيا سيادة الشعوب وتم اعلاء كلمتها، ولذلك قيل بحق أن نظرية العقد الاجتماعي كانت أكبر أكذوبة سياسية ناجحة[113].

كان لهذه النظرية الفضل الأكبر في ترويج المبادئ الديمقراطية، كما لعبت دورا هاما في نشأة المذهب الفردي[114]. كذلك فانها جعلت أساس الاجتماع تبادل المنافع بين الفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه.

خامساً – النظرية التطورية:

يرى أنصار هذه النظرية أن النظريات السابقة قد أسرفت على نفسها حينما حاولت كل واحدة منها أن ترد نشأة الدولة إلى عامل واحد، هذا فضلا عن النزعة إلى التعميم التي حدت بأصحاب هذه النظريات إلى الوصول إلى نتائج غير مقبولة.

لذلك اتجه الرأى الحديث إلى القول بأن الدولة ليست وليدة عامل واحد من العوامل السابقة التى تدور حولها النظريات السابقة الذكر، وانما هى وليدة عوامل متعددة تختلف أهميتها من دولة إلى أخرى. وذلك لاختلاف هذه الدول من حيث طبيعتها وتاريخها وأحوالها الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية، فمجموع تلك العوامل المختلفة تفاعلت على مر الزمن وفى بطون التاريخ حتى ظهرت الجماعة ثمرة لهذا التفاعل التاريخى[١١٥].

ويؤكد عدد من علماء الاجتماع من أمثال باجوت Bagehot وسبنسر Spencer أن الدولة شأنها شأن المجتمع تشهد عملية تطور تدريجى من البسيط إلى مرحلة أكثر نضجا وتكاملا، وقد حدد باجوت فى مؤلفه الفيزياء والسياسة ثلاث مراحل لتطور المجتمع: المرحلة الأولى هى مرحلة الاعتماد على التقاليد وهى لا تعرف وجودا للحكومة، والمرحلة الثانية هى مرحلة الصراع بين الجماعة وهى بداية ظهور الحكومة، ثم المرحلة الثالثة والأخيرة التى تتميز بالمناقشة والتوفيق وترتبط بنضج الحكومة[١١٦].

كذلك ذهب سبنسر فى مؤلفه: مبادئ علم الاجتماع إلى تحديد شكلين للمجتمع هما المجتمع العسكرى والمجتمع الصناعى يخضعان لمبادئ التطور المجتمعى التى أقرها[١١٧].

ويبدو أن القائلين بهذه النظرية قد رأوا أن هناك عوامل أخرى قد عملت على ايجاد الوحدة والتنظيم فى الجماعات المبكرة التى أدت إلى ظهور الدولة، من هذه العوامل:

١- القرابة Kinship

يذهب كثير من علماء الاجتماع والسياسة إلى اشتراط عامل القرابة أساسا لبداية المجتمع الصغير الذى تتطور منه الدولة.

يقول ماكيفر: أن القرابة هى التى أوجدت المجتمع، والمجتمع بدوره [illegible] أوجد الدولة[١١٨].

فقد كان لعلاقة الدم تأثير كبير فى تطور الدولة، وأهمية فى حياة الفرد. والعائلة أول رباط من أربطة هذه العلاقة، ومن تعدد العائلات تنشأ العشائر والقبائل[١١٩]. ومن ثم فان القرابة هى نتاج لهذه الروابط.

ولقد عملت روابط القرابة هذه على تدعيم مشاعر الوحدة والتضامن بين الناس، تلك المشاعر التى تعد أساس الحياة السياسية[١٢٠].

٢- الدين Religion

لا شك أن الدين كان له تأثير كبير فى المجتمعات الأولى، اذ كان يسيطر على أفكار الناس ومعتقداتهم.

وأهم كاتب تناول هذا الموضوع بالدرس والتحليل فى العصر الحاضر هو فريزر الذى قرر أن الديانة كانت من أهم العوامل التى عملت على تكوين العائلات وربطها ببعض قبل أن يظهر الهدف من تكوينها، وكانت أوامر الدين ونواهيه هى روح القانون عند الرجل البدائى[١٢١]. والحق أنه لم يكن يوجد عند البدائيين تفرقه بين الدين والسياسة[١٢٢].

٣- الوعى السياسى:

لقد كان للوعى السياسى، إلى جانب صلة الدم والدين أثر فى تكوين الدولة، وهو فى رأى كثير من الكتاب يعتبر من أهم العوامل التى ساعدت على نمو الدولة، والوعى السياسى يعنى تحقيق أهداف هامة لا تتم إلا عن طريق التنظيم السياسى للأفراد تحت ظل الدولة، وهذه الأهداف لم تكن واضحة وضوحا وضوحا تاما فى بدء تكوين الجماعات السياسية[١٢٣].

٤-الأنظمة الاقتصادية:

لا شك أن الأنشطة الاقتصادية التى عملت على ايجاد أشكال مختلفة للملكية وحققت الاستقرار فى الاقامة والحياة الإجتماعية قد أسهمت فى نشأة الدولة[١٢٤].

٥-القـوة:

لقد أكد عدد من كبار الدراسين دور القوة فى بناء. الدولة فقد نظر ماركس إلى الدولة على أنها من نتائج السيطرة الاقتصادية للطبقة التى تستخدمها كوسيلة لاستغلال الجماهير[١٢٥]. وعموما فان دور الحروب والصراعات لا يمكن انكاره فى بناء الدولة والدفاع عنها، بل وفى تحقيق الاستقرار والسلام أحيانا.

تقييم نظرية التطور التاريخى:

مع أن هذه النظرية تعتبر من أكثر النظريات اعتمادا فى الفقه الحديث، إلا أنها لم تنج من النقد:

١ - فقد انتقدها بيردو لأنها لم تبين لنا الأساس الذى يقوم عليه خضوع المحكومين للحكام، اللهم إلا أساس القوة، الأمر الذى يتنافى مع مشروعية السلطة فى الدولة[١٢٦].

٢ - ان هذه النظرية وان كانت تأخذ بالفكرة التطورية فى نشأة الدولة إلا أنها تجعل العامل الأساسى، فى هذا التطور هو أسلوب الانتاج وتغفل إلى حد كبير العوامل الأخرى التى تنطوى عليها النظريات التى سبقت الاشارة إليها - بل انها تعتبر معظم هذه العوامل نتاج العامل الاقتصادى نفسه - وبذلك يركز انصارها على جانب واحد من التطور الاجتماعى التاريخى[١٢٧].

إلا أن هذه الانتقادات يمكن أن ترد على أصحابها، فالقوة ليست حتما القوة المادية للحاكم، بل كل ما يتميز به الحاكم من قوة الشخصية أو قوة التأثير أو الحنكة السياسية. أو النفوذ الدينى أو الأدبى.

ومما لاشك فيه أن القائلين بهذه النظرية لم يركزوا على جانب واحد بل يأخذوا كل نظريات الدولة فى الحسبان فهى عندهم ثمرة من ثمرات التطور الطبيعى، وهى كذلك تطور للمدينة التى تطورت من القرية التى اجتمع فيها عدة عشائر التى هى بدورها نمو طبيعى للعائلة، ثم أن عنصر القوة - ان كانت قوة مادية - لابد من

استخدامه فى بعض الأحيان لمقاومة الانحراف فى المجتمع والوقوف في وجه العوامل الهدامة التى تضر بالجماعة، ولا يمكن لهذه النظرية أن تهمل عامل الدين حيث هو أحد العوامل الحاسمة خصوصا لدى الشعوب البدائية التى تهرع إلى القوة الخفية طلبا للأمن والطمأنينة.

ويبدو أن الغاية من ارجاع أصل الدولة إلى هذه النشأة هو بيان مشروعية السلطة فيها، أى أنه طالما أن الدولة قد تطورت هذا التطور الطبيعى تكون السلطة فيها سلطة شرعية.

ومما يذكر بالفضل لأصحاب هذه النظرية أنهم لا يوحدون بين الدول طالما أن ظروف كل دولة فى بدايتها تختلف عن ظروف الدولة الأخرى، لذلك فان الدول لا تتشابه فى طبيعتها إلا بالقدر الذى كانت عليه عوامل النشأة من توحيد. ويؤيد الفقه الفرنسى هذه النظرية كما يعتنقها جمهرة الفقهاء المصريين(١٢٦).

وبهذا تكون هذه النظرية أقرب النظريات جميعا إلى منطق الأمور وأقربها كذلك إلى التصديق كأساس لنشأة الدولة.

تعقيـــب

بعد هذا العرض للنظريات المفسرة لنشأة الدولة، والكشف عن جوانب النقص والكمال فى كل نظرية، يمكننا القول بأننا قد خرجنا من هذه الدراسة بأنه لا يمكن ارجاع قيام الدولة إلى نظرية واحدة فقط، وكل ما يمكن أن يقال بصفة عامة أن العائلة أسبق ظهورا من الدولة ومن ثم تكون الدولة امتداد للعائلة. وقد عمل الدين على تقوية الرابطة العائلية، واقرار النظام فيها، كما أخذ يعمل تدريجيا على اقرار النظام اللازم لبقاء الدولة، وإذا كان الدين قد استخدم استخداما سيئا فى كثير من الأحيان فانه على أية حال نزوع إلى ان تكون السلطة السياسية فى المجتمع على جانب من الاخلاق وذلك بعض ما تهدف إليه الأديان، وإذا كانت نظرية القوة تؤكد على عامل واحد فقط كأساس لقيام الدولة هو عامل القهر والتوسع والاحتلال الا أنها كانت مقدمة سياسية لمبدأ السيادة التى بدونها لا تقوم للدولة قائمة، أما نظرية العقد وان كانت افتراضية من وجهة النظر التاريخية إلا أن فلاسفتها قد أفادوا منها تماما حين اقتنعت بها الشعوب وركنت إليها كعامل نفسى فى تفسير النشأة الأولى للدولة.

هوامش الفصل الثانى

(١) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥) ص: ٣١.

(٢)السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ١٧.

(3) Villeneuve Marcel de La Bigne de, Traite' General de L' Etat (Paris: Sirey, 1949), P. 38.

وكذلك وحيد رأفت، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ٢٦.

(٣)محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٠.

(٤) طعمية الجرف، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية فى الفلسفة اليونانية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠) ص: ١٩٣ - ١٩٤.

(5) G. Sbaine, A Theory of Political Thaught (london: Hinsdale, Illinois: Dryden Poss, 1973), P. 113.

(٦) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٤، نقلا عن:

J. J. Chevallier, Jes Grandes Ouvres Politiques (1959), P. 42.

(٧) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٣.

(8) Maine, Ancienl Law (London: John Yolron, 1956), P. 406.

(٩) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١١٢.

(١٠) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى عالم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٢.

(١١) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٠.

(١٢) مصطفى الصادق، وايت ابراهيم، القانون الدستورى المصرى والمقارن، مرجع سابق، ص: ٣١ - ٣٢.

(١٤) ثروة بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٥.

(١٥) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٢.

(16)Villeneuve, Marcel de Bigne de: Traite' General de L' Etate, Op. Cit., P. 40.

(١٧) ثروت بدوى، النظم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٠٥.

(١٨) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٥.

(١٩) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

(٢٠) إسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية، (الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص: ١٧٢.

(٢١) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧.

(22) Wanlass, Gettels History of Thought (London: Macmillan, 1959), P. 12.

(٢٣) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩١.

(٢٤) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧، نقلا عن:

Alfred Pose, Philosophie du Pouvoir (1948) P. 31.

.(٢٥) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧.

(٢٦) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(٢٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٠٨.

(٢٨) أبو اليزيد على الميت، النظم السياسية والحريات العامة (الاسكندرية: المكتب الجامعى الحديث، ١٩٨٤) ص: ٢٩ - ٣٠.

(٢٩) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٨ -٤٩.

(٣٠) محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٠.

(٣١) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٨.

(32) Georges Villd, Political Theory (Oxford: Carritt, 1956), P. 22.

(٣٣) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٨.

(٣٤) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٠.

(٣٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩١.

(٣٦) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٣٧) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، هامش ص: ١٩.

(٣٨) ول ديوارنت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الثالث قيصر والمسيح (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤) ص: ٣٧٠،
وكذلك: عبد الحميد متولى، الوسيط فى القانون الدستورى (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٦) ص: ٥.

(٣٩) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ٢٥، نقلا عن:

Barthelemy et Duez, Traite' Elementaire du Droit Constitutionnal (1933), P. 68.

(٤٠) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢١، وكذلك: محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٧.

(٤١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٠.

(٤٢) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥١.

(43) G. Sabine, A Theory Of Political Thaught, Op. Cit., P. 237.

(٤٤) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٨.

(45) Gribhrist, Principles of Polilical Science, (Menneopolis: Le Pinco II, 1964), P. 74.

(٤٦) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١١.

(٤٧) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

(48) Salttan, An Introduction to Politice (Oxford: Isaiah Berlin, 1958), P. 58.

(٤٩) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(٥٠) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٥١) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، صفحات: ٦٠ – ٦١.

(٥٢) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٥٣) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٨ – ٣١٩.

(٥٤) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

(٥٥) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، نفس الموضع.

(٥٦) من العلماء المؤيدين لهذه النظرية:

– فى ايطاليا: كان يلنتشلى يرى أن الانتصار فى الحرب كان يعد فى عيون الأقدمين بمثابة حكم أصدره الاله فى صالح من عقد له لواء النصر.

- فى المانيا: كان أوبنهامر OPpinheimer يرى أن الدولة هى نظام اجتمـاعى فرصة غـالب على مغـلوب. (طعيمـة الجرف، نظرية الـدولة، مـرجع سابق، ص: ٦١).

- فى مصر: كان الأستاذ على عبد الرازق يرى أنه اذا كان الأصل فى الخلافة عند المسلمين يرجع إلى الاختيـار الذى يستقـر عليـه أهل الحل والعقـد، ومبايعتهم للخليفة، إلا أن استقراء التاريخ يدلنا على أن الخلفاء - باستثناء الطليعة من الخلفاد الراشدين- كانوا يشيدون مقام الخلافة على أساس الغلبة والقوة المادية) على عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم • بيروت: مكتبة دار الحياة، ١٩٧٨) ص: ٢٥.

- ورأى الدكتور عبد الحميد متولى أن حوادث التاريخ جـاءت شاهدة على صحة نظرية القـوة ذلك أن عنصر القوة - فى نظرة - يغلب وجـود أكثر من عنصر الرضا والتـعاقد بين الأفراد، كمبعث أو كـمصدر لنشأة دولة جديدة. عبد الحميد متولى أصل نشأة الدولة، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، السنة الثامنة عشرة ١٩٤٨، هامش ص: ٦٨٥، ص١٩.

-ورأى الدكتوران بطرس غالى ومحمود عيسى أن القوة عامل أساسى، فى تكوين الدولة، وأن القـوة لازمة للدولة فى الداخل وفى الخارج. بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

(٥٧) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٥٨) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٧، نقلا عن:

- Le Fur, La Souverainete' et Le Droit, Revue, du Droit Public (1908), P. 389 ets.

(٥٩) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

- Maurice Duverger, Droit Constitutionnel etInstitutions Politiques, ed Themis (Paris: 1959), P. 23.

(٦٠) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٦١) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص:٤١.

(٦٢)طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٤.

(٦٣) تنسب هذه المدرسة إلى أبيقور، وقد ظهرت فى القرن الثالث ق. م. وجوهر هذه المدرسة هو الاهتمام بالأفراد ورفاهيتهم والدعوة إلى المساواة والأخاء بين الناس جميعا.

عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، صفحات:٤١ : ٤٢.

(٦٤)طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٤.

(٦٥) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٦٦) مصطفى الصادق، وايت ابراهيم، القانون الدستورى المصرى والمقارن، مرجع سابق، ص: ٢٧.

(٦٧) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،ص: ٢٠.

(٦٨) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٦.

(٦٩) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

(٧٠) محمد يوسف موسى، نظام الحكم الاسلامى (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣) ص: ٥٩.

(٧١)طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٧٢) ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٥٦) ص

- ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الاسلامية (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٦٠)ص.

(٧٣) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،صفحات: ٢٠ : ٢١.

(٧٤) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

(٧٥) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،ص: ٢١، نقلا عن:

عثمان سلطان، للحقوق الأساسية ؛دمشق: ١٩٢٨) ،ص: ٥٠ ،ما بعدها.

(٧٦) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،ص: ٢١، نقلا عن:

ذكى مبارك، الاخلاق عند الغزالى (القاهرة، ١٩٢٤) ص: ٣٨٥ وما بعدها.

(٧٧) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٧٨) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،ص: ٢٢.

(79) Georges Sabine, A Theory of Political Thaught, Op. Cit., P. 399.

(٨٠) محمد طه بدوى، امهات الأفكار السياسية الحديثة (الاسكندرية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٥٨) ص: ٤٧.

(٨١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٣

(٨٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٦.

(٨٣) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٣

(84) Locke, Essay Concerning theTrue origin, Extent and End of Givil Government (London: Allen and Unwin, 1960), P. 68.

(٨٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(86) E. Barker, Social Contact 9New York: Doubledey, 1922), See Introduction.

(87)Georges Sabine, A Theory Of Political Thaught, Op. Cit., P. 445.

(88) Bertrand Russell, History of Western Philosophy, (London: Macmillan, 1954), P. 654.

(٨٩) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٨

(90) Dunning: A History of Political Theories, Vol. 3, (Bosron: Ginn, 1931), P. 13.

(٩١) محمد على محمد، علي عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(٩٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(٩٣) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ١٦.

(٩٤) مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٧) ص: ١٠٥ ،كذلك:

- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(٩٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(٩٦) ثروت بدوى،نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(97) Rousseau, Contract Social (Oxford: University Press, 1948), Livre I Chap. Vl, P. 99.

(98) Rousseau, Contrat Social, Ibid., P. 100.

(٩٩) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(١٠٠) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٨ .

(١٠١) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٧ .

(١٠٢) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢٨ .

(١٠٣) عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ٢٦٠ .

(١٠٤) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠١ .

(١٠٥) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٨ .

(١٠٦) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٢ .

(١٠٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٦ .

(١٠٨) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٣ .

(١٠٩) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٧ .

(١١٠) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى،نفس المرجع، ونفس الموضع.

(١١١) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠١ نقلا عن:

– عبد الرازق السنهورى، الخليفة، رسالة دكتوراه (باريس: ١٩٢٦) ص: ٩٤ .

(١١٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٢ .

(١١٣) فؤاد النادى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٤٦ .

(١١٤) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢٩ .

(١١٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٣ .

(١١٦) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٩ .

(١١٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع ابق، ص: ٣١٩

(١١٨) الدولة عند سبنسر كما قال تيما شيف - شركة مساهمة هدفها تحقيق الحماية المتبادلة بين الأفراد، وحدد وجوها من النشاط حظر على الدولة ممارستها منها التعليم، والصحة وصك العملة، والخدمة البريدية وانشاء المنارات وتحسين الموانى • فإذا ما بادرت الحكومة بالقيام بواحد من هذه الأنشطه، فانه يتهمها بالغباء. ولقد آمن سبنسر بأن الطبيعة أذكى من الانسان، وهى تعرف إلى أين هى ذاهبة، كما تعد مستقبلا للانسان أفضل، تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد عودة وزملاؤه (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢) ص: ٥٦.

(١١٩) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢١.

(١٢٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦٠.

(١٢١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦١.

(١٢٣) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٤) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦١.

(١٢٥) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٦) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٧) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٨، نقلا عن:

- Georges Burdeau, Tratte' de Science Politique (Paris, 1949), P. 27. ets.

(١٢٨) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٣.

(١٢٩) يرى الدكتور عبد الحميد متولى (على سبيل المثال) أن مدار البحث يجب أن يكون أصل نشأة دولة معينة على وجه التخصيص، لا على وجه التعميم. وقد اختار مصر كمثل لبحث أساسى نشأة الدولة، عبد الحميد متولى، الوجيز فى الأنظمة الدستورية (القاهرة: دار المعارف، ١٥٩) ص: ٤٦.

الباب الثانى

الفكر السياسى فى العصرين القديم والوسيط

الفصل الأول : أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم.
الفصل الثانى: النظم السياسية عند الإغريق.
الفصل الثالث: الفكر السياسى قبل أفلاطون.
الفصل الرابع: الفكر السياسى عند أفلاطون.
الفصل الخامس: الفكر السياسى عند أرسطو.
الفصل السادس: الفكر السياسى عند الرومان.
الفصل السابع: الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية.

الفصل الأول

الفكر السياسى فى الشرق القديم

الفصل الأول

الفكر السياسى فى الشرق القديم

تمهيد

ترجع بدايات الفكر السياسى فى العالم إلى تاريخ الدول الشرقية القديمة حيث نبتت المذاهب والأفكار السياسية الأولى السابقة فى وجودها على قيام المدن السياسية اليونانية التى يعتبرها كثير من الكتاب ومؤرخو الفكر السياسى الموطن الأول للفلسفة السياسية.

ومع أن هذه الأفكار قد امتزجت بالمعتقدات الدينية السائدة فى تلك الحضارات القديمة، فضلاً عن أنها لا تعدو أن تكون تأملات وخواطر لا تشكل بناء نظرياً متكاملاً على غرار ما نجده فى نظريات كبار الفلاسفة السياسيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهم، إلا أنها تنطوى على أصول كثير من هذه النظريات، فقد دلت أبحاث علماء الحفريات على قيام اتصال وثيق بين الحضارات القديمة والحضارة الهللينية[١].

وعلى ذلك، فإن الباحث يبدأ دراسته فى هذ الفصل بالكشف عن أصول النظرية فى الفكر الشرقى القديم — المصرى والصينى والهندى — ثم يتبع ذلك بدراسة النظرية فى الفكر السياسى اليونانى، وأخيراً فى السياسى فى عصر الرومان.

أولاً مصر الفرعونية

يقول الدكتور توفيق الطويل: إذا كان اليونان القديم قد خلف أثراً عظيماً فى دعم حرية الرأى والتعبير عنها، وعول عليها فى المشاركة فى

الحكم لمكافحة الطغيان Tyrranie، فإن بذور هذا التفكير لم تكن وقفاً على أرض اليونان فحسب، بل لم يكن لهم قصب السبق فيها.

فلا شك أن بذور هذا التفكير قد ظهرت فى بلاد أخرى كانت تحمل مشعل الحضارة فى تلك العصور وما قبلها، كما أن هذا الفكر لم يكن كذلك إلا أثراً من الآثار الفكرية فى العالم القريب من أثينا فى ذلك الزمان، إذ لايمكن أن يظهر هكذا وبهذا الثراء من العدم.. فلا شك أن اليونان القديم قد تأثر بحضارة مصر القديمة التى كانت بالنسبة له مصدر اشعاع واثراء(٢).

ويرى بعض المفكرين أنه إذا كان الفرعون قد استحوذ على السيادة كاملة، وكان يعتبر منزهاً عن ارتكاب الخطأ، وكلماته أوامر لابد من تنفيذها، وأن النظرية لسياسية المصرية القديمة قد أتاحت له أن يملك كل شئ، إلا ان الفرعون ــ من الناحية العملية ــ كان يعهد إلى موظفين بمهام الحكم، كما ان الملكية الخاصة للأفراد والمؤسسات كانت مصونة لا تمس، وإذا كان يحق لفروعن مصر ــ من الناحية النظرية كذلك ــ الغاء أى حق أو امتياز فى أى وقت يشاء إلا أنه كان مقيداً باحكام ــ ماعت ــ الصدق والعدالة(٣).

ومعنى ذلك أنه كان بمصر القديمة عقد اجتماعى ضمنى يمنح السيادة للقائم على الحكم، ولكن هذه السيادة تقيدها العدالة والصدق، فلا يحق للسلطان صاحب السيادة ــ أى لفرعون ــ اطلاقاً الخروج عن أحكام "ماعت" إذ يعنى انتهاك حرمتها والمساس بقدسيتها زوال صفته كفرعون ــ أى السلطان صاحب السيادة ــ كما أن الحاكم الأعلى ــ الفرعون ــ لا يحظى بهذا الموضع الفذ طوال فترة حكمه إلا إذا تقبله الشعب(٤).

والمقصود هنا، أنه لابد من توافر عنصر الرضا الضمنى فى اضفاء ذلك الوضع المميز على الحاكم ــ أى السلطان صاحب السيادة ــ وانتفاء هذا الرضا كان العامل الأساسى فى كراهية مصر للهكسوس وغيرهم ممن سعوا لفرض ارادتهم على ارادة الشعب المصرى.

ومع تزايد الوعى القومى أخذ الاعتقاد فى ألوهية فرعون يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى تحولت البلاد إلى الحكم الملكى القومى الذى تميز بتجرد الملوك من صفتهم الدينية والأخذ بكثير من الاصلاحات الدستورية والقانونية والإدارية التى مازالت تقوم دليلاً على براعة المصريين فى فنون الحكم والإدارة ونبوغهم فى التشريع والتقنين. ومن أهم هذه الإنجازات فى هذا المجال قانون بوخوريس الذى يعد من أقدم المجموعات القانونية فى التاريخ البشرى(٥).

ومن ثم يمكن القول أن الفلسفة الثيوقراطية القائمة على الاستبداد والحكم المطلق وانكار الحقوق قد تعرضت للمقاومة بظهور الأفكار التى تدعو إلى العدالة وتبرز مسئوليات الحاكم وواجباته.

وقد وجدت نقوش تشير إلى أن المصريين قد عنوا بفكرة الرخاء كهدف من أهداف الحكم وأن الملك يشرع من أجل مصر لكى يسود الرخاء حياة سكانها(٦). كما وجدت نقوش أخرى تدل على أن المصريين كانوا فى بعض الأحايين يعبرون عن آرائهم بحرية وينتقدون الحكام، كذلك ظهرت أفكار تؤكد مسئولية الحاكم عن توفير الحبوب وتحذره من الثورات الشعبية(٧).

وقد تبلورت هذه الأفكار جميعاً فى ثورات الفلاحين التى اندلعت أكثر من مرة ضد الطبقات المالكة وتسببت فى سقوط الأسرة الملكية وبث الرعب والخوف فى الطبقة الأرستقراطية(٨).

تعقيب:

على الرغم مما قاله بعض المفكرين من وجود عقد اجتماعى قائم على الرضا فى مصر الفرعونية، إلا أنه يمكن القول أن تركيز السلطة فى شخص الملك قد ترتب عليه عدة نتائج هامة:

١- لم تكن هناك قواعد قانونية مكتوبة أو مفصلة، إذ لم تكن هناك حاجة إليها مادامت كلها متمثلة فى شخص الاله الذى كان دائماً على استعداد ليصدر الأوامر اللازمة لما يجب أن تكون عليه نظم الدولة، وطرق التعامل معها.

وربما كان من أسباب عدم وجود القواعد القانونية الخوف من أن تقيد سلطة الملك الشخصية.

٢- كان القضاة يحكمون حسب العادات والتقاليد المحلية التى يرون أنها توافق الإرادة الملكية لا الإرادة العامة.

٣- كان الملك وحده هو الذى يستطيع أن يفسر تطبيق الـــ "ماعت" على الأرض.

من هنا يمكن القول بأن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تقوم على ان الملك يعتبر موجوداً فى كل مكان، وأنه يفعل كل شئ، فإذا كان الملك قد أناب عنه بعض الموظفين ليباشروا نظام الحكم، فإن ذلك يرجع إلى عجز الملك عن القيام عملياً ــ بتأدية الوظائف الرسمية والقضائية فى كل أنحاء البلاد، هذا فضلاً عن أن هؤلاء الموظفين أنفسهم كانوا يعملون باسمه، ويحملون ألقاباً تدل على مسئوليتهم أمامه، مثل "المشرف على أملاك القصر" و "المشرف على جميع منشآت الملك" أو "حامل ختم ملك الوجه البحرى".

وكان من مظاهر نظام الحكم فى مصر:

١- من الناحية السياسية: كان الملك يحكم وزراءه وهم بدورهم يحكمون حكام الأقاليم الذين يحكمون عمد البلاد والقرى، وهؤلاء يحكمون الفلاحين.

وقد كان هؤلاء الحكام أو المندوبون يتصرفون حسب ما يرونه صالحاً للفرعون مقتنعين بأنهم ينفذون أوامره، وأنهم خاضعون لرضاه الالهى.

٢- من الناحية الاجتماعية: كان المجتمع المصرى مقسماً إلى طبقات، وكان فرعون فوق النبلاء الذين يعتبرون سادة خدام الأرض(١٠).

ومن الواضح هنا أن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تجهل تماماً فكرة الإرادة العامة، وترى أن الفرد يجب أن يخضع للحاكم خضوعاً تاماً من الناحيتين الدينية والدنيوية.

كما أنه لم يكن معترفاً للأفراد بالحق فى الإسهام فى الحياة السياسية، ولم يكن معترفاً لهم ـــ أيضاً ـــ بالحريات والحقوق الفردية(١١)، بل ان الدولة ـــ ممثلة فى الملك أو الامبراطور ـــ كانت تتدخل فى كل شئ وتنظم كل شئ تقريباً، حتى مسائل الزواج والعلاقات بين الآباء والأبناء وما إلى ذلك من الأمور الشخصية المحضة (١٢).

وبناء على ذلك فإن النظام السياسى فى تلك الامبراطورية كما أنه كان نظام حكم مطلق فلقد كان من ناحية أخرى نظاماً كلياً شمولياً يقوم على أساس تبعية الفرد التامة للدولة فى كافة المجالات(١٣). بل إنه فى ظل الاعتقاد بألوهية الملك كان لابد للفرعون من أن يؤسس سلطته على استخدام العنف والقمع واثارة الخوف فى نفوس رعاياه.

ثانياً الهند

يرى صاحبا المدخل أن النظرية الهندية القديمة لتفسير نشأة السلطة السياسية تقوم على فكرة العقد، أى على وجود علاقة عقدية بين الحاكم ورعاياه، هذا العقد يلتزم فيه الحاكم بوظيفة الحماية ــ أى حماية النظام الاجتماعى وحماية رعاياه ــ فى مقابل فرض الضرائب، وهو الالتزام الذى يؤديه الأفراد مقابل تمتعهم بالحماية.

فالحاكم فى الفكر السياسى الهندى القديم كان يخضع لقانون النظام الاجتماعى والسياسى، وهو ذلك القانون الذى يحكم حقوقه وواجباته فى مواجهة رعاياه، ولذلك فهو يتمتع بحق الطاعة من جانب المحكومين، إلا أنه كان عليه فى الوقت نفسه واجب الوفاء بالتزاماته وعندما لا يفى الحاكم بذلك تظهر أفكار المقاومة(١٤).

وتتدرج أفكار المقاومة هذه ضعفاً وقوة من مجرد النصح بالخضوع السلبى الذى لا يتضمن أى قدر من التأييد الايجابى لإرادة الحاكم الشرير، إلى النصح بمقاومة سلبية من جانب الشعب للحاكم الشرير قد تأخذ شكل الفرار إلى معسكر أعدائه، وبمعنى آخر الخضوع لسلطة حاكم غيره، إلى أن تصل إلى أكثرها تطرفاً، وهى تلك الأفكار التى ترى ضرورة المقاومة النشطة من جانب المجتمع للحاكم الطاغية بغرض خلعه بل وقتله ان أمكن ذلك "فوحدة الرأى التى تملكها الكثرة أقوى من الملك" والحبل المجدول من خيوط كثيرة قوى بما فيه الكفاية لصيد الأسد"(١٥).

فالنظرية الهندية القديمة لا تعترف بمبدأ "أن الحق المكتسب بالميلاد لا يمكن فقدانه" ولكن المبرر الوحيد لبقاء الحاكم فى منصبه هو قيامه بوظائفه، فإن لم يقم بهذه الوظائف أصبح لدى الهنود" ثوراً غير قادر على

حمل الأثقال، أو بقرة غير حلوب، أو زوجاً عقيماً" ومن ثم فإن بقاءه فى منصبه لا يصبح أمراً مبرراً[١٦].

وعلى هذا فان الفكر السياسى الهندى القديم يعترف بحق المقاومة بناء على عدم وفاء الحاكم بالتزاماته.

تعقيب:

على الرغم من أن النظرية الهندية القديمة قد قامت على فكرة العقد، إلا أن بعض نظريات الفكر السياسى الهندى القديم ــ مثل البراهمية[*] ــ قد أضفت صفة مقدسة على الحاكم.

ويؤدى هذا التصور ــ كما يؤدى قيام السلطة السياسية بوظيفة الحماية للنظام الاجتماعى وللأفراد ــ إلى ضرورة طاعة الأفراد للملكية باعتبارها مؤسسة مقدسة توجد لرفاهيتهم، كما أنه بدونها لا يمكن أن يعمل النظام الاجتماعى ويستقر.

وإذا كانت البوذية[**]. قد دعت إلى المساواة بين مختلف الطوائف والطبقات، وكانت بمثابة موجة مضادة للبراهمانيين فقد اعتبرها البعض دين خضوع واستسلام[١٧]. وقد تلتها صورة أخرى من صور الفكر السياسى الهندى القديم ــ المانوية ــ تحض على طاعة السلطة التى بدونها تحطم

---

[*] عبارة عن نظرية اجتماعية دينية، أو طائفة من التعاليم المقدسة التى صاغها كبار الكهنة عبر ألف سنة ابتداء من عام ١٥٠٠ ق.م. عندما كان تنظيم الدولة فى مرحلته البدائية، وأودعوها مجموعة من الكتب المعروفة الفيدا. Vedas

– أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص:٤٢.

[**] نشأت حوالى ٥٠٠ ق.م.

الوحوش والطيور كل ما تجود به الطبيعة من خيرات وتمزق الناس ارباً وتقوض كل الروابط القائمة بينهم.

وفى تحليلها لجوهر السلطة والقانون تذهب المانوية إلى تفضيل الحكم المطلق الذى تسانده القوة[١٨]. وتؤكد أن الملك لا يكتسب قوة صلبة إلا إذا كان يقبض فى يديه على ناصية الخزانة والجيش وهو ما يتعين معه أن يكون، على رأس الدولة رجال أشداء لا يعرفون الشفقة أو الرحمة إذ أن العالم لا يقدر الرجال الذين يميلون إلى الاذعان ويخضعون لمتطلبات العاطفة دون مبرر.

كذلك جاء فى هذه الفلسفة أن الملوك الهنود ينبغى عليهم مخالفة القانون بما يحقق مصالح الدولة ويستخدمون أخلاقيات مزدوجة، فالأخطاء البشرية قد تكون فضائل ملكية[١٩].

وقد اعترفت المانوية ــ على خلاف البوذية ــ بنظام الطبقات، واعتبرت السلطه حارساً على هذا النظام، فتقسيم المجتمع إلى طبقات يشكل الأساس القوى لسعادة المجتمع، إذ ان قيام الحدود بين الطبقات يمكن الحاكم من ضمان السلام ولن يكون ثمة ما يهدد كيان المجتمع أو يخل بتوازنه[٢٠].

كذلك رأى الفكر الهندى أن أمن الدولة ورخاءها هو الهدف الأسمى، ومن ثم فإن التضحية بالأخلاق ممكن لحساب تحقيق الأهداف السياسية، وهكذا نجد فى الفكر لسياسى الهندى القديم جذوراً لمبدأ فصل الأخلاق عن السياسة[٢١].

أما من ناحية الدين فقد وصل بهم الأمر إلى حد عدم اعتبار الدين فرعاً من فروع المعرفة، وإذا كان هناك اتجاه قد اعترف بالدين كفرع من فروع المعرفة فأنه أباح استخدامه كأداة سياسية[٢٢] أى أنه ضحى بالدين فى سبيل السياسة[٢٣].

ثالثاً الصين

يرى Siedler أن أهم ما تميزت به الفلسفة السياسية فى الصين القديمة الاعتقاد بأن هدف الحكم هو تحقيق سعادة المجتمع، فقد كان الأباطرة أغلبهم من الحكماء الذين أدركوا بفطرتهم ما جبلت عليه النفس البشرية من ضعف وقصور، ومن ثم فانه يتعين تقويمها بما يؤدى إلى خير الجميع"[٢٤].

ومنن أبرز المفكرين الذين عالجوا قضايا المجتمع، وانتشرت أفكارهم على نطاق واسع، وكان لها تأثير كبير فى الفترة التى انقسمت فيها البلاد إلى دويلات صغيرة متعددة كونفوشيوس ومنشيوس.

أولاً: كونفوشيوس

رأى كونفوشيوس(*) أن السلطة لا تكون مشروعة إلا إذا اقترنت برضاء الشعب[٢٥]، وفى هذا السياق يقول: "ان قوة الدولة لا يمكن أن تقوم على الأوامر وحدها و على النظام العقابى لأن النظام والسلام فى الدولة لا يمكن ضمانهما إلا بالاعتراف الارادى الواعى بالسلطة[٢٦]. ومن ثم فقد حبذ كونفوشيوس الثورة على الحاكم الذى يستبد بالسلطة أو يسئ استعمالها[٢٧].

(*) (٥٥١-٤٧٩ق.م)

وعندما تعرض كونفوشيوس إلى أساليب الحكم، رتبها ترتيباً تنازلياً، فأعطى المرتبة الأولى لفضيلة الإقناع التى يملكها الحاكم، والمرتبة الدنيا للتهديد بالعقوبات، وقد رأى كونفوشيوس أن الحاكم يجب أن يكون قادراً من الناحية المثالية على ان يحكم دون جهد ودون أن يشعر المحكومون بسلطته[٢٨].

وكان كونفوشيوس ينكر على الدولة حق التحكم المطلق فى ولاء مواطنيها، فالإنسان يحتفظ بمسئوليته الخاصة فى ان يحكم على الدولة وأن يحدد لنفسه متى تستحق هذه الدولة خدماته.

ومن الطبيعى انطلاقاً من هذا التصور لكونفوشيوس للإدارة والحكم فى الدولة أن يكون عدواً للحكم المطلق، وقد وجدت فى كتاباته عموماً أفكار سياسية تتصف بالأصالة فى روحها الديمقراطية.

وقد نظر كونفوشيوس للفرد على أساس قيمته وليس على أساس الميلاد وحده، واعترف بالحراك الاجتماعى[*]، وقد طبق هذا على نفسه سلوكياً، فبالرغم من أنه كان ارستقراطياً إلا أنه قبل طلبته من جميع الخلفيات الاجتماعية[٢٩].

ثانياً: منشيوس

أخذ منشيوس[**] بنظرية أستاذه كونفوشيوس فى أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطة، وتتحدد رسالة منشيوس فى اعلاء ارادة الشعب فى النقاط التالية:

---

[*] امكانية الانتقال من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى.

[**] (٣٧٢-٢٨٩ ق.م).

- **الأولى:** المساواة، فهو القائل: "ينتمى الحاكم إلى النوع الذى ننتمى نحن إليه"[٣٠].
- **الثانية:** الشعب أعظم عناصر الدولة اهمية، والحاكم أقلها شأناً[٣١].
- **الثالثة:** استئثار الشعب بتقرير المثوبة والعقاب فلا ينفرد الموظفون الرسميون بالأمر والنهى وحدهم.
- **الرابعة:** العمل لاسعاد الشعب هو جماع رسالة الحكومة، ويجب على الحاكم أن يقاسم الشعب السراء والضراء[٣٢].
- **الخامسة:** أقر منشيوس مبدا الثورة على الحاكم ان تصدعت علاقته برعيته، فقال: "ان الملك الذى يفقد رضا الشعب، يفقد فى الوقت نفسه حقه فى الحكم وتصيبه لعنة السماء ويحل قتله[٣٣].
- **السادسة:** يستمد الامبراطور سلطته من الشعب ويمارسها بتفويض منه وبالتالى يمتنع عليه اختيار من يخلفه بعد وفاته، ويلى الأمر من بعده من يختاره الشعب بمحض ارادته[٣٤].

تعقيب:

على الرغم من ان كونفوشيوس قد ندد بالسلطة المطلقة، وأعلى من شأن ارادة الشعب إلا ان ثمة نقاط ضعف فى برنامجه السياسى تتمثل فيما يلى:

١- كان جوهر فلسفة كونفوشيوس العودة إلى النظام القديم وبعث الاقطاع بمختلف مظاهره، وعلى الأخص فيما يتعلق بجانب الخضوع والاذعان للسلطة، ومن أقواله فى هذا الصدد: "ان فضيلة السلطة مثل نسمة الرياح، وفضيلة العامة مثل الحشائش، وعندما تهب الرياح لابد للحشائش من أن تنحنى أمامها[٣٥].

٢- رأى كونفوشيوس أن تعود الأسرة إلى التقاليد والعلاقات القديمة، وخاصة فيما يتعلق بسمو مركز الأب على زوجته وأبنائه، ثم اعادة

العلاقات فى الدولة على نمط الأسرة حتى يسترد الناس ثقتهم المفقودة فى السلطة(٣٦).

٣- عزف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلى عن عروشهم، ايماناً منه بأن دعوته لن تجد مجيباً، وخوفاً من أن يخمد الحكام تعاليمه.

٤- عهد كونفوشيوس إلى الحكام باختيار وزرائهم، وهم بهذه الطريقة يهيمنون على الحكومة بطريق غير مباشر(٣٧). ولكن قد يلتمس لكونفوشيوس العذر إذ لم يكن أمامه سبيل آخر يسلكه نظراً للأوضاع التى كانت عليها الصين فى عصره.

فما كان فى وسع أحد أن يرفع صوته أمام الحاكم، وكان الجهل يخيم على عقول الناس وتعوزهم الخبرة السياسية تماماً.

ولهذا وجد أن السبيل الوحيد أمامه هو اتخاذ التعليم أداة للتأثير فى الشباب الذى يختار منهم الوزراء فى المستقبل، وبفضله يتكون رأى عام واع يستطيع بمرور الأيام ممارسة الضغط علىالحكام لتولية خيرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية.

أما منشيوس والذى أكد على اعلاء شأن الارادة العامة فى اختيار الحاكم، وعارض مبدأ وراثة العرش نجده فى موضع آخر من مصنفاته — يؤكد على اهمية ارضاء العائلات الكبيرة التى تسوس السلطة الوراثية، فهو يرى أن على الحاكم ترقية ذوى الكفاءة ممن لا ينتسبون إلى طبقات المجتمع الممتازة، وذلك إن لم يجد غيرهم أهلاً لشغل مراكز الدولة الحساسة، فإن وجد من ابناء الطبقة العليا من هو أهل لشغل تلك المناصب فأجدر به أن يشغلها.

ويبدو أن هناك عاملين دفعا منشيوس لاعتناق هذا الرأى:

الأول: الخشية من انتقاض أقارب الحاكم واصحاب النفوذ فى الدولة عليه لتفضيله أبناء الشعب الآخرين عليهم.

الثانى: انتسب منشيوس نفسه إلى أصل نبيل، مما جعله يحابى الطبقة الارستقراطية.

وإذا كان منشيوس — مثل كونفوشيوس — تحررياً فى أفكاره، إلا أن فكره السياسى، لم يكن تحررياً فى كل جوانبه، فلم يكن يحوى شيئاً من مشاركة الشعب فى الحكم على سبيل المثال، بل كان إلى حد ما نوعاً من الأبوة المثالية الخيرة[٣٨].

هوامش الفصل الأول

(1) Sabine (George H.) & Thorson (Thomas L.), A History of Political Theory, 4 th ed., (Hong Kong: Bright Sun Printing Press, 1973), P:11.

(٢) توفيق الطويل، أسس الفلسفة ونقلاً عن:

أحمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص: ٥٦.

(٣) فؤاد شبل، الفكر السياسى (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص: ٥٦.

(٤) فؤاد شبل، الفكر السياسى، المرجع السبق، ص: ٥٧.

(٥) مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربى، ١٩٥٧، ص : ١١.

(6) Maxey, Political Philosophies (U.S.A: The Mc- Millan Co., 1984) p:12.

(٧) صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧) ص: ٤٤٥.

(٨) أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة (القاهرة: مكتبة عين شمس ١٩٨١) ص: ٤٠.

(٩) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٧٩) ص:١٦

(١٠) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المرجع السابق، ص:١٧.

(١١) أحمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(١٢) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧) ص:٣١.

(١٣) طعيمة الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى (القاهرة: المكتب الحديث، ١٩٦٤) ص: ٤٧٢.

(١٤) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٢٢.

(15) Ghoshal U.N.A, History of Indian Political Thought The Ancient Period and the period of Translation to the Middle Ages (Oxford: University Press, 1959) p.p: 14-21.

(16) Wanlass Lawrence, C. Gettell's, History of political Thought, George Allen & Unwin Ltd., (London: Macmillan, 1964) pp. 25 - 27.

(١٧) محمد إسماعيل الندوى، الأساطير الهندية، مجلة تراث الأنسانية، المجلد السادس العدد الأول (القاهرة: ١٩٦٨) ص : ٩٥.

(١٨) وهنا تظهر جذور فكر هوبز.

(19) Sidler (G.L.), The Emergence of the Eastern World (London: Pergamon Press, 1968), p: 37.

(٢٠) أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٤٢.

(٢١) مما يبرز هنا جذور فكر مكيافيللى.

(٢٢) وهنا تبرز فكر ماركس "الدين أفيون الشعوب".

(٢٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٢٤.

(24) Siedler, op. Cit., p:11.

(٢٥) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى وصوره الرئيسية، دارسة مقارنة (بدون، ١٩٨٢) ص : ١٠٥.

(26) Siedler, Op. Cit., P:13.

(٢٧) ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦١) ص: ٢٦.

(٢٨) هـ.ج. كريل، الفكر الصينى من كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، ومراجعة على أدهم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١). ص : ١٧١.

(٢٩) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سبق، ص:٢٥.

(٣٠) هـ.ج. كريل، الفكر لصينى من كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج، مرجع سابق، ص: ١٩٩.

(٣١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٦.

(٣٢) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٧.

(33) Janet, Histoire de la Science Politique. P.P.: 45-47.

نقلاً عن: ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨

(٣٤) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨

(35) Siedler, op. Cit., p:12.

(٣٦) أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٤١.

(٣٧) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٣٨) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٢٦.

الفصل الثانى

النظم السياسية عند الإغريق

الفصل الثانى

النظم السياسية عند الإغريق

تمهيد:

لقد أصبح بديهيا الآن أن النظـام القائـم فى الدولة هو نتـاج مباشـر للظـروف السائدة فى البيئة الاجتماعيـة والسياسيـة والجغرافيـة بل والديمجرافيـة بصـورة عامـة، ولذلك فكم يـود الباحـث أن يتعـرض لدراسـة الأنظمـة التى سـادت بلدان اليونان القـديم، قبل أن يتطرق الى بحـث نظريـة الدولـة لدى فلاسـفتـهـم الكبـار.

فالواقع - كما يرى الدكتور عبد الحميد متولى - أن الأنظمة السياسية فى اليونان كانت سابقة على النظريات، وقد كان لتلك الأنظمة أثر كبير فيما وضع فلاسفة الأغريق من آراء ونظريات سياسية[1].

فاذا أخذنا فى الاعتبار كون الأفراد نتاج بيئتهم النظامية فان فهم التصورات التى ذهب اليها فلاسفة الاغريق (سقراط، أفلاطون ، أرسطو) سوف يصبح عسيرا لما لم نحط بالبيئة التى نشأ فيها هؤلاء جميعا.

ومما يؤيد هذا الرأى ما قاله جورج سباين من أن البحث النظرى يتلو العمل، وتستنبط المبادئ بعد السير على نهجها زمنا طويلا، كذلك فان النظريات السياسية، لأفلاطون وأرسطو، كانت بلاشك وليدة تطور فكرى وبيئة سابقة مهدت لها السبيل للظهور، كما أن معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون قد بدأت - أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها - بتأمل فلاسفة الاغريق نظم دولة المدينة التى كانت تحت ناظرهم[2].

لهذا يتعين علينا لكى ندرك كنه نظرياتهم أن نعرف أولا أى نوع من نظم الحكم عرفوا.

ليس هذا الجانب فقط هو الذى يفرض علينا دراسة دولة المدينة هذه التى انتشرت على أرض اليونان وقارب عددها ألفا وخمسائة مدينة، وانما لكون هذه الدول، أيضا هى المقر الوحيد لنشاط الأفراد الاجتماعى ، والسياسى(٣).

دولة المدينة City State :

ان أول شئ يريد الباحث أن يلفت النظر اليه هو أن وحدة المجتمع الاغريقى كانت «دولة المدينة» التى تختلف عن المفهوم المعاصر «للدولة» من حيث المساحة وعدد السكان، فدولة المدينة كما يؤدى المعنى لم تكن مساحتها تتعدى حدود مدينة متوسطة معاصرة، تضم عددا من السكان يتراوح بين ربع الى نصف مليون نسمة مما يتيح لهم بعض التعارف لاسيما بين أفراد الطبقة الواحدة.

ولقد نشأت دولة المدينة بفعل عوامل مختلفة، بعضها ذو طابع اقتصادى وبعضها الاخر ذو طابع جغرافى أو طابع تاريخى . فقد أدت مشكلة تزايد السكان أو تناقص المواد الغذائية أو الصراع على السلطة السياسية فى مدينة معينة الى أن يتركها مجموعة من الأفراد يجتمعون فيما بينهم ويختارون رئيسا لهم ثم يرحلون لانشاء مدينة جديدة. كما أن طبيعة اليونان الجبلية وكثرة ما فيها من نهيرات قد مزقت وحدة البلاد وجعلت الاتصال صعبا بين مختلف المناطق وبالتالى فقد هيأت الظروف الملائمة لإقامة مدن مستقلة(٤).

وتعتبر الظروف التاريخية لنشأة الشعب الاغريقى عاملا مساعدا فى هذا الشأن فقد استوطن الاغريق البلاد فى شكل قبائل نزحت اليها على فترات متباعدة وكان لكل قبيلة عاداتها وأخلاقها ولهجاتها الخاصة مما جعلها تكون لنفسها وحدة قائمة بذاتها. كما لايمكن التغاضى عن العوامل التى تتعلق بطبيعة الفرد اليونانى نفسه من حيث كونه ميالا للحرية وممارستها ضمن مدينة صغيرة، ومتعلق بفكرة استقلال هذه المدينة بصورة كاملة(٥).

وتصور لنا أشعار هوميروس المجتمع اليونانى القديم مجتمعا قبليا تمزقه الخلافات وكان على رأس كل قبيلة زعيم يطلق عليه – تجاوزا – ملك Basileus. وكان منصبه وراثيا. وأدعى الملوك أنهم يحكمون قبائلهم بتفويض الهى، وما كان هذا الملك سوى

زعيم محاربي القبيلة أثناء غزواتهم وغاراتهم التي يشنونها على أراضي القبائل الأخرى، للنهب والسلب أساسا، وكان للقبيلة مجلس يرأسه الملك ويتألف في بعض البلاد من المسنين وقوامه في البعض الاخر أصحاب الأراضي من المحاربين. وكان المجلس يشير على الملك بالخطط الاستراتيجية في أوقات الحروب. بينما يصبح في أوقات السلام حكما بين مواطني القبيلة(٦).

وفي غضون الفترة ١٢٠٠ - ١٠٠٠ قبل الميلاد (وقد سبقت عصر هوميروس) توسع اليونانيون جنوبا وشرقا، فوفقوا لاحتلال جزائر بحر ايجه والشاطئ الغربي لآسيا الصغرى. فكان أن الفوا أنفسهم بين ظهران أقوام غرباء فاضطروا للتجمع في مستوطنات سكنية محصنة لدرء خطر عدوان سكان البلاد التي احتلوها عنوه واقتدارا. ومن هذه المستوطنات تكونت دولة المدينة Polis الى تميزت بها الحياة السياسية اليونانية، وهي التي عينت قسمات التطور الثقافي لليونان على مدار عصرها التليد(٧).

ويبين لنا التاريخ أن أغلبية المدن (باستثناء اسبرطة) قامت، بالتتابع، بتجربة كل أشكال الحكم: من الملكية الى الارستقراطية ثم الى الأوليجاركية والطغيان، وأخيرا الى الديمقراطية(٨).

وقد وجدت في اليونان مدن كثيرة كانت أكبرها أثينا واسبرطة اللتان تنازعتا الزعامة زمنا طويلا، وقامت بينهما حروب متصلة انتهت بانتصار اسبرطة في سنة ٤٠٤ قبل الميلاد(٩).

أثينا Athens:

اذا أريد تفهم البيئة السياسية للفلسفة اليونانية فانه يتحتم علينا أن نقدم تصورا سليما للحياة السياسية في دولة مدينة أثينا بالذات لاعتبارات متعددة أهمها : أن أثينا شهدت أروع التجارب في ممارستها للحياة السياسية، وهي دون غيرها من المدن اليونانية قد أخذت بأكبر قسط من المفاهيم الديمقراطية والحرية السياسية وسيادة القانون، ولأن المعلومات التاريخية عنها متوفرة ، كما أن حياة سقراط وفلسفة أفلاطون وأرسطو هي بمثابة تصور للحياة السياسية في أثينا أو رد فعل ونقد لها ، أو محاولة للتوصل الى صورة أكمل مما هو كائن للوصول الى ما يجب أن يكون(١٠).

وقد اعتز المواطن الأثينى بأنه كان يمثل الشخصية المتكاملة التى تجيد المنطق والرياضة والموسيقى وفنون الحرب، أو كل ما يجعله رجلا متكاملا فى جميع نواحى الحياة ويستطيع أن يستمتع بكل مباهجها(١١).

وأثينا مدينة صغيرة نسبيا لايزيد عدد سكانها عن الأربعمائة ألف نسمة، وقد تمتعت بموقع جيد(١٢)، جعل منها مركزا اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا لشبة جزيرة أتيكا، ولكن ظروفها لم تكن تسمح بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الانتاج ومن ثم لتسلط سياسى مطلق، ذلك لأنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للانتاج سواء فى الزراعة أو الصناعة أو التجارة، بل كان اعتماد المجتمع الأثينى على هذه الموارد متعادلا ومتكاملا، ومن ثم كان وضع الطبقات بدوره متعادل متوازيا الأمر الذى مكن لقيام الديمقراطية(١٣) لهذا كانت أثينا الباب الذى خرج من اليونانيون الى مدن آسيا الصغرى، وعن طريقها انتقلت حضارة تلك المدن الكبرى الى بلاد اليونان اليافعة(١٤).

على أن ذلك لايعنى أن أثينا منذ نشأتها أو طوال تاريخها لم تعرف غير الديمقراطية وانما اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك تيسيوس الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثنيا(١٥)، ولكن أثينا قد تجاوزت هذا النظام الملكى الذى عنده توقفت عدة مجتمعات فبدلا من أن يظل الحكم وراثيا انتقلت السلطة الى قائد من الأرستقراطيين(١٦) وتبع ذلك انتقال السلطة التنفيذية الى الحاكم أو الأركون Archon وهو من الارستقراطيين ثم انتقلت السلطة القضائية الى ستة موظفين فلم تصبح للملك الا سلطة رسمية(١٧).

الا أن الحروب المستمرة بين المدن كانت عاملا مؤثرا فى التحول من السلطة المطلقة اذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث أدت الهزيمة الى خراب تام للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى، فكان لابد لهم أن يشاركوا فى تحمل تبعاتها ومسئولياتها، ولكن طبقة ملاك الأرض كانت مع ذلك صاحبة السلطة منذ أن ورثتها من الملك منذ القرن الثامن قبل الميلاد، وكان هناك جهاز تنفيذى يمارس أعضاؤه، الحكم لمدة محدودة، كانت عشر سنوات ثم أصبحت سنة واحدة منذ عام ٦٨٣ ق.م وجهاز آخر تشريعى يسمى مجلس الأريوباجوس Ariopages(١٨) كانت عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنتهى مدة خدمتهم(١٩).

وقد انقسم سكان أثينا الى ثلاث طبقات رئيسية - من حيث البناء الإجتماعى هى طبقة المواطنين وطبقة الأجانب وطبقة العبيد، وقد تميزت الواحدة عن الأخرى سياسيا وقانونيا واجتماعيا[٢٠].

١ - طبقة العبيد Slaves:

كان نظام الرق من سمات المدينة القديمة، وقد كان الأرقاء يمثلون ما يقرب من ثلث عدد سكان أثينا[٢١]. وعلى الرغم من ذلك فلم يكن لهم أى حقوق قبل المجتمع الأثينى، اذ كانوا محرومين من كل وسائل الحياة الكريمة، بل ان العبد لم يكن يملك نفسه لأن سيده هو الذى كان يتحكم فى كل أمور حياته، ومن ثم فلم يكن يتمتع بأى حقوق طبيعية.

كذلك كان الأمر بالنسبة للحقوق السياسية حيث لم تكن تلك الطبقة تستطيع المشاركة فى آية عمليات سياسية مثل الترشيح أو الانتخاب، كذلك لم يكن لها أن تشارك فى أنشطة المحاكم أو أن تشغل الوظائف العامة فى المجتمع، وعلى الرغم من ذلك فقد كان النظام الاقتصادى فى الدولة يقوم على ناتج جهدهم ولم يكن المجتمع يستطيع أن يقيم نفسه بدونهم، مما جعل أرسطو يشبههم بالجسم الذى لاغناء عنه لتواجد الروح[٢٢].

من هنا يمكن القول بأن النظام الأثينى كان يعترف ويسلم بوجود العبيد، وهو أمر يشبه فى مضمونه ما تضمنه نظام الاقطاع من تسليم صريح بقيام الطبقات.

٢ - طبقة الأجانب Foreigners:

تضم هذه الطبقة جميع الأثينيين الذين لم يولدوا (لاهم ولاآباؤهم) فى أثينا، ولم يتعلموا طبقا لمناهجهما التربوية والتعليمية[٢٣]..

ومع كونهم أحرارا الا أنهم لم يكن لهم حق الاشتراك فى الحياة السياسية حيث كانت قاصرة على المواطنين. وتظل صفة أجنبى لصيقة بالفرد وبذريته من بعده حتى وان عاش الأسلاف فى أثينا لقرون[٢٤]. حيث لم يكن هناك نظام للتجنس القانونى.

وعلى الرغم من حرمان الأجنبى من المساهمة فى الحياة السياسية للمدينة - شأنه شأن الرقيق - الا أنه كان يمارس أكثر العمليات التجارية والصناعية بحرية تامة، ولذلك فقد امتازت هذه الطبقة درجة عن زميلتها السابقة، وفى نفس الوقت لم يكن المجتمع الأثينى يستطيع أن يستغنى عن وجودها كعامل فعال مؤثر فى مختلف العمليات التجارية سواء داخل اطار الدولة الأثينية أم بينها وبين المدن الاغريقية، الأخرى.

٣ - طبقة المواطنين Citizens:

وكانت الطبقة الوحيدة التى تمتعت بكافة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكان لأعضائها الأهلية الكاملة لتولى الوظائف العامة والمشاركة فى شرف الانضمام الى الجيش وقياداته[٢٥].

وقد كان القدر الذى يشارك فيه المواطن الأثينى فى الشئون العامة لايجاوز أحيانا مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعا لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحيانا أخرى صلاحية متفاوتة لتولى الوظائف العامة. ولهذا ذهب أرسطو - وفى ذهنه صورة نظام أثينا - الى أن الصلاحية لتولى وظائف المحلفين هى أحسن معيار لصفة المواطن. ويلاحظ أن عدد الوظائف التى يصلح المواطن لشغلها كان متغيرا تبعا لدرجة الديمقراطية المطبقة فى المدينة[٢٦].

ومن الملاحظ هنا أن الاشتغال بالأعمال العامة والمشاركة فى أعباء الدولة كان شرفا للمواطن الأثينى الذى لم يكن يبحث عن حقوق قانونية ودستورية بقدر ما كان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعه.

وكلمة مواطن فى أثينا كانت مقصورة على من تجرى فى عروقه دماء أثينية فقط، وكانت صفة متوارثة فلم يكن يسمح بالتجنس - كما سبقت الاشارة - ولهذا كان عدد المواطنين محدودا بالنسبة لعدد - سكان المدينة الذى كان قليلا أصلا، اذ بلغ عدد المواطنين فى بداية القرن الخامس قبل الميلاد نحو مائة ألف شخص، لأن المواطنة كانت قاصرة على الذكور فوق سن العشرين عاما دون الاناث، على أن يكونوا مسجلين فى أحد أقسام أثينا العشر[٢٧].

وقد عاش المواطنون فى رفاهية من العمل اليدوى المنتج حيث تولته عنهم طبقة العبيد، وذلك حتى يتفرغ المواطنون لشئون الحكم والعمل السياسى، ولانعنى بهذا أنهم عاشوا حياة مترفة - وذلك نظراً للظروف الاقتصادية وضيق الحياة الاقتصادية، ولكن القصد أنهم لم ينشغلوا بالمهام الانتاجية.

وبمرور الوقت اتضحت ظاهرة واقعية تطبيقية فى التفرقة داخل طبقة المواطنين نفسها حيث تفرعت الى فئتين: فئة الأشراف ذوى الأصول النبيلة، وفئة العامة.

وقد حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسية حتى كان القرن السابع قبل ميلاد السيد المسيح عندما نادى العامة بضرورة زوال هذه الفرقة القائمة على أساس عراقة الأصل ونسبة المولد، ورؤى الاستعاضة عنها بمعيار الثروة - أى أن أرستقراطية المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته، لا على نبالة أصله وعراقة فرع أسرته، وقد كان لهذا أثره فيما بعد على التقسيمات التى سادت المؤسسات العامة فى دولة المدينة(٢٨).

أما فيما يتعلق بالتنظيمات السياسية، التى كانت أثينا تتميز ازاءها باشراك جميع أفراد طبقة المواطنين فى أنشطتها المختلفة، والتى كانت تعتبر بمثابة الترجمة الحقيقية للديمقراطية المباشرة الى واقع عملى فى أثينا فى ذلك الوقت فقد كانت تتمثل فيما يلى:

١ - الجمعية العمومية General Assembly

تسمى أحيانا الجمعية الشعبية أو جمعية سائر المواطنين. وهى لاتخرج عن كونها ندوة شعبية تعقد عشر دورات عادية فى السنة، وان كان يجوز دعوتها لعقد دورات استثنائية اذا اقتضت الضرورة بشرط أن يدعوها المجلس) الذى سوف يأتى الحديث عنه) الى الانعقاد (٢٩). وقد تميزت الجمعية بحرية الرأى التى اتضحت من المناقشات والتى أوضحت المشاركة المباشرة من جانب المواطنين(٣٠).

وقد عرفت جميع المدن اليونانية سواء كانت ديمقراطية أو ارستقراطية نظام الجمعية العمومية، غير أن هذه الجمعية امتازت فى أثينا بالاختصاصات الواسعة وتمتعت بحقها فى مساءلة القضاة والموظفين ورقابتهم بعكس جمعيات المدن الأخرى التى لم تكن

تتمتع الا باختصاصات بسيطة، وكانت قراراتها استشارية، وكذلك كانت اجتماعاتها نادرة[٣١]. وتضم هذه الجمعية جميع المواطنين الذكور البالغين من العمرعشرين عاما فأكثر[٣٢].

من هنا يبدو أن العضوية فى هذه الجمعية تقتصر على المواطنين الأثينيين، دون الطبقتين الأخرتين – الأرقاء والأجانب – وعلى الذكور دون الاناث ويشترط ألا يقل سن العضو فيها عن عشرين سنة.

وتتلخص اختصاصات الجمعية العمومية فى وضع القوانين وتعيين القضاة ومحاسبتهم على تصرفاته، والرقابة على الموظفين، وتقرير أمور الحرب والسلم، وعقد المعاهدات، ومراقبة التصرف فى الميزانية، وفرض الضرائب الى غير ذلك من الموضوعات ذات الصبغة العامة الشاملة، وهذا يعنى أنه قد استقرت فى الجمعية وبشكل دستورى معظم السلطات العليا للدولة : السلطة التشريعية، والرقابة على السياسة الخارجية ، والسيطرة على سلطة التنفيذ[٣٣].

واذا كانت الجمعية تختص – ضمن اختصاصاتها – بالرقابة على تصرفات الموظفين، فان ذلك يدفعنا لتحديد الطريقة التى يتم بموجبها اختيارهم : فقد كانت الوظيفة الواحدة تستند الى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحد منهم احدى قبائل اثينا العشر، ويتم ترشيح هؤلاء، من قبل الأقسام الادارية المائة (Demes) التى تتألف منها اثيناء وتتم المفاضلة بينهم عن طريق الاقتراع [٣٤].

وهنا تبدو ميزة الفكر الاغريقى وهى اعتبار القيام بالوظيفة العامة شرف لكل مواطن أثينى. وحتى تتاح الفرصة لأكبر عدد – ان لم يكن للكل – من المواطنين لنيل هذا الشرف، فإن المواطن لم يكن ليتولى وظيفة عامة أكثر من مرة واحدة فى حياته. يستثنى من ذلك عشرة مناصب خاصة هى مناصب القواد العسكريين (مجلس القيادة) الذين يتمتعون بصفات ومواهب معينة تستدعى استمرارهم فى تلك المناصب.

ويرى سباين أن قرارات هذه الجمعية كانت تشبه – بقدرما ما كان موجودا فى ذلك النظام – التشريعات الحديثة التى تصدر عن السلطة العامة بأسرها، والتى تستمد وجودها السياسى، من الشعب. على أن ذلك لايعنى أن تلك الجمعية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة. أو أنه كان مفروضا فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله، خرافة سياسية أكثر منها نظاما من نظم الحكم(٣٥).

ولكن على الرغم من عدم قدرة هذه الجمعية – من الناحية الواقعية – على اتخاذ القرارات الفعالة فى المجالات السياسية والتشريعية، الا أنها قد مثلت منبرا للمناقشة بين المواطنين فى كافة الأمور العامة. ففى اطارها ازدهر النقاش والجدال، مع العلم أن الجمعية قد ظلت لها الكلمة النهائية فى المسائل الهامة مثل اعلان الحرب والسلم وعقد المعاهدات وفرض الضرائب الجديدة، والرقابة على الميزانية العامة وسن القوانين حيث يجب اقرارها أولا من الجمعية(٣٦).

وبذلك تعتبر أثينا من أوائل المجتمعات التى ابتدعت لنا ما نسميه بالديمقراطية المباشرة، حيث يباشر الشعب ككل جميع صور العملية السياسية، فقد ذهبت فى تطبيقها الى حد بعيد وذلك حينما كانت تسمح لكل مواطن بالاشتراك فى كل ما كان يدور من مناقشات فى هذه الجمعية والتعبير عن رأية فى حرية تامة بالنسبة لجميع ما كان يعرض من قضايا، ومن ناحية أخرى تمثلت الديمقراطية فى النظام الأثينى فى اتاحة الفرصة لأكبر عدد من المواطنين لتولى الوظائف العامة وذلك لمرة واحدة فى حياة المواطن.

ولكن نظرا لعدم امكانية اتخاذ القرارات الفعالة فى الجمعية فان العمل التنفيذى والتشريعى تولاه أجهزة تمثيلية أكثر محدودية من حيث العضوية وهى المجلس واللجنة المنبثقة عنه.

٢ – المجلس النيابى Deputy Council:

كان هذا المجلس يتكون من خمسمائة عضو تختارهم قبائل أثينا العشر – عن طريق القرعة – بمعدل خمسين عن كل قبيلة، ويشترط فى الأعضاء أن تكون أعمارهم فوق

الثلاثين، وأن يؤدوا اليمين، وأن يخضعوا لفحص مبدئى كل على حدة ثم لاختبار نهائى[٣٧]. وكانت مدة العضوية فى هذا المجلس سنة واحدة[٣٨]، وكان المجلس ينعقد يوميا عدا أيام الأعياد.

ولكن لصعوبة اضطلاع مثل هذا العدد بمهام الحكم والادارة بصورة عملية، فقد رأى الأثينيون ان يتم ذلك عن طريق التناوب، أى أن يحكم مندوبو كل قبيلة نصيبا متساويا من أيام السنة - ٣٦ يوما - أما القبائل التسع الأخرى - التى لم تمثل فى هذه الهيئة - فان كلا منها تبعث بممثل واحد ينضم الى لجنة الخمسين بصفة مراقبين وحتى تكون كل القبائل ممثلة فى الحكم فى جميع أيام السنة، فيصير مجموع أعضائها تسعة وخمسين عضوا، مع هذا كانت تعرف عادة بلجنة الخمسين.

ولمزيد من اتاحة الفرصة للديمقراطية المباشرة التى تميزت بها أثينا، فقد كان هؤلاء يختارون من بينهم فردا واحدا يكون له شرف حكم أثينا لمدة يوم واحد لايتكرر طيلة حياته، ومن ثم فسوف يأتى الوقت الذى يكون فيه أغلبية المواطنين ان لم يكن كلهم قد شاركوا فى حكم وطنهم.

أما عن اختصاصات المجلس فكانت تنقسم الى قسمين : تشريعية وتنفيذية: فالاختصاصات التشريعية - التى تعتبر المهمة الأساسية - فكانت تتمثل فى أن المجلس هو الذى يزود الجمعية بالمقترحات أى بمشروعات القوانين، وعلى ذلك فان الجمعية كانت تبحث فقط الأمور أو المسائل المقدمة اليها من المجلس[٣٩].

ويبدو أنه فى فترة ازدهار الدستور الأثينى كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية، ولكنه كرس نفسه فيما بعد لاعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية[٤٠].

أما الاختصاصات التنفيذية، فكان يراقب تنفيذ مشروعات الدولة وقوانينها، ويقوم بالاتصال بالهيئات السياسية الأجنبية، وتنفيذ أحكام المحاكم - وان كان أحيانا وفى بعض القضايا الخاصة يشكل من نفسه محكمة تصدر الحكم وتنفذه [٤١] -والاشراف على جمع الضرائب ومراقبة ادارة الأموال العامة[٤٢].

ومن هنا يمكن القول أن المجلس طبقا لهذا الواقع، كان يمزج بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ويستخدمها بفعالية.

ولكن قوة المجلس وفاعليته – رغم ذلك – كانت تتوقف على الجمعية العمومية ومدى استعدادها لقبول مشروعات القوانين ومناقشتها أو رفضها اياها(٤٣). يضاف الى ذلك أن الأمور المتعلقة بسلامة الدولة – كاعلان الحرب، شئون السلم، اصدار القوانين، فرض ضرائب جديدة – كانت من اختصاص الجمعية على الأقل من الناحية الشكلية(٤٤).

٣ – المحاكم Courts:

تتشكل المحاكم عن طريق اختيار كل وحدة من وحدات أثينا الادارية المائة لستين مرشحا يمثلونها فى الهيئة القضائية، ومن بين الستة آلاف يتعين – عن طريق القرعة – الأماكن التى يعمل بها كل عضو(٤٥).

وتعتبر المحاكم أساس النظام الديمقراطى فى أثينا، وقد تراوح عدد أعضاء المحكمة الواحدة من (٢٠١) الى (٥٠١) ومن الملاحظ أن هذا الواحد الاضافى كان لترجيح الآراء، ولعل الداعى الى هذا العدد الكبير هو اتاحة الفرصة لاشراك أكبر عدد من المواطنين فى محاكمة المتهم. وكان يشترط فيمن يتولى منصبا قضائيا أن يكون حكيما، حسن السيرة ولايقل عمره عن الثلاثين عاما.

وقد كان لأعضاء هذه المحاكم وظيفتان أو صفتان: صفة المحلفين وصفة القضاة Judges and Juries. فاذا انعقدت الهيئة فى صورة محلفين وأصدرت حكما بعدم ادانة المتهم اعتبرت القضية منتهية، أما اذا أصدر الحكم عنها بالادانة فانها تعود الى الانعقاد كهيئة قضاة وتكون أحكامها فى هذه الحالة قطعية غير قابلة للطعن أو الاستئناف(٤٦).

وقدكان من حق المحكمة أن تتدخل فى اختيار صلاحية الموظفين الاداريين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقام دعاوى بعدم صلاحية الموظف فتقضى المحكمة بذلك، وقد أدى هذا الى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالاقتراع، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفةالبحتة(٤٧).

وكان من حق المحكمة أيضا أن تشرف على تصرفات الموظفين عن طريق مراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته، أى مراجعة حساباته وتصرفاته فى كل ما يختص بشئون الدولة، وكأن المحاكم بذلك تبتدع قانونا نعتبره عصريا وهو قانون « من أين لك هذا»[48].

الا أن فئة واحدة من الموظفين العموميين كانت مستثناه غالبا من رقابة المحاكم: هى فئة قادة الجيش لأنه كان من الممكن اعادة انتخابهم، ومن ثم فقد تحرروا من تلك الرقابة على الأقل لفترة أطول من الموظفين العموميين العاديين[49].

وقد امتدت رقابة المحاكم الى مراقبة القوانين والتشريعات، فكما أعطت أثينا للمواطن الحق فى أن يقيم الدعوى ضد أى فرد، فقد أعطته الحق فى أن يقاضى القانون نفسه مما يترتب عليه ايقاف العمل به حتى تنظر المحكمة بشأنه وتلك خاصية تميز بها الفكر الأثينى بين القدماء والمحدثين.

ولعل هذا المبدأ يكون قد أعطى للمحكمة بطريق غير مباشر سلطة أخرى هى سلطة التشريع، فالمحكمة التى تستطيع أن توقف العمل بقانون، وأن تعدل فيه، انما تتخطى مبدأ رقابة دستورية القانون الى ممارسة التشريع نفسه.

ويبدو أن الممارسة الواقعية للحياة السياسية قد أتاحت تداخلا وظيفيا لمنظماتها ومؤسساتها، حيث لم تقتصر أى واحدة من المؤسسات الثلاث (الجمعية - المجلس - المحاكم) على وظيفة واحدة: تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، بل كانت هذه الوظائف جميعا متداخلة بصور شتى.

ولكن اذا كانت الثقافة العامة والخبرية هما الشرطان الأساسيان لصلاحية المواطن للمشاركة فى الحياة العامة لدولته دون تخصص فى التدريب والتعليم بوظيفة محددة، كان ذلك التدا خل فى الوظائف أمرا ليس بمستغرب، فالمهم هو تحقيق عنصر المشاركة فى نشاطات الدولة كافة، وعلى أساس هذه المشاركة يكون تقييم المواطنة الحقة لأبناء مجتمع المواطنين ذاك[50].

اسبرطة Sprta:

اذا كان البعض[٥١] قد رأى أنه ليس لاسبرطة من قيمة حضارية تستحق التسجيل، وذلك بسبب انفصالها فى مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر دول المدن الاغريقية، وتبنيها لنمط من الحياة أصابها بالعقم الحضارى فلم تنتج علما ولافنا ولا فلسفة الا أن أهمية دراستنا لها يرجع الى أنها قد أثرت على الفكر الاغريقى تأثيراً مزدوجا. تأثيرا ناشئا عن الحقائق وتأثيرا آخر ناشئا عن صور خيالية، ولكل من الأثرين خطره. وأما الحقائق فهى التى مكنت الاسبرطيين من هزيمة أثينا فى الحرب، وأما الصور الخيالية فهى التى أثرت فى أفلاطون حيث كتب نظريته السياسية، وأثرت فى عدد لايحصى من الكتاب[٥٢]، بعد ذلك ، حين وضعوا نظرياتهم السياسية[٥٣].

ومن الغريب أن خلفية اسبرطة التاريخية والجغرافية لاتختلف عن غيرها من المدن الاغريقية بما فى ذلك أثينا، فهى تقع فى سهل تحيط به سلسلة من جبال بارون Parron، ولكن قسوة الحياة دفعتها الى نمط من الحكم العسكرى حتى تفرض سلطانها على ما حولها من مدن تفوقها عددا وخصبا وحضارة[٥٤].

واذا اقتربنا من الأساس الاجتماعى الذى ساد اسبرطة وجدنا أن المجتمع الاسبرطى ينقسم – شأنه شأن المجتمع الأثينى – إلى ثلاثة طبقات.

١ – طبقة العبيد Slaves:

تميزت هذه الطبقة بوفرة أفرداها، وبكثرتها العددية التى تصل الى نحو نصف عدد السكان[٥٥]. وهى بذلك أكثر عددا اذا ما قورنت بطبقة العبيد فى النظام الأثينى، وكانت هذه الطبقة ركيزة النظام الاقتصادى القائم على الزراعة.

ومع تميز هذه الطبقة بكثرتها العددية الا أنها كانت – مع ذلك – فى قاع البناء الاجتماعى من حيث المكانة أو المركز. فلم يكن لهم نصيب من التمدن أو من ممارسة العمل السياسى، ولم تكن لتشارك فى مسائل الحرب. الا فى القليل النادر حينما تحتم الظروف القهرية ضرورة اشراك بعضهم ، فكانوا حينئذ يتسلحون بالأسلحة الخفيفة، ويعهد اليهم ببعض المهام الحربية الخفيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمؤن والذخائر[٥٦].

٢ - طبقة التجار Traders:

كانت هذه الطبقة تتميز بحقوق مدنية كاملة. اما اعمال أفرادها فكانت تنصب على الصناعة والتجارة بوجه خاص ولكنه لم يكن مسموحا لهم بالاشتراك فى الحياة السياسيةالعامة(٥٧).

٣ - طبقة الاسبرطين Spartians:

كانت هذه الطبقة محدودة العدد اذا قورنت بعدد المواطنين فى أثينا حيث قدر عددهم فى بداية القرن الخامس قبل الميلاد بحوالى ثمانية الاف مواطن فقط، أى أقل من $\frac{١}{١٢}$ من مثليهم فى أثينا(٥٨)، لكنها لم تفقد مع قلة عددها السيطرة الكاملة على كل شئون الحياة العامة.

وقد تميزت هذه الطبقة بالعيش فى حياة مشاعية فى معسكرات(٥٩) كما حرم عليهم تملك الذهب والفضة - حيث كانت العملة من الحديد- ولكن سمح لهم بامتلاك الأراضى الزراعية التى قام بزراعتها العبيد، وذلك حتى يتفرغ الاسبرطيون لممارسة الشئون العسكرية والسياسية.

أما بالنسبة للنظام السياسى، فى اسبرطة فقد كان يقوم على أساس وجود ملكين، ومجلس للشيوخ أو الكبار، وجمعية عمومية للشعب، وعدد من المستشارين.

١ - نظام الملكين Two Kings:

لقد انفردت اسبرطة بهذا النظام، اذا كان بها ملكان متساويان فى المكانة والسلطة، يتوليان ادارة الشئون السياسية والعسكرية والدينية.

وقد رأى الاسبرطيون أن الحكمة من وجود ملكين - وليس ملكا واحدا - أن يكون كل منهما رقيباً على الآخر، وعلى الرغم من كثرة المآخذ على هذا النظام الا أنه قد ساعد مجتمع اسبرطة على الاستقرار لفترة طويلة من الزمن باتاحته وجود قوتين متعادلتين لاتسمح احداهما للأخرى بالانفراد بالسلطة والانحراف بها الى الطغيان

وتحقيق مطامع شخصية، على أن سلطة الملكين قد تضاءلت بتطور الزمن، وأصبحا مجرد رمز للدولة، دون فعالية مؤثرة(٦٠).

٢ - مجلس الشيوخ Senates:

يتكون هذا المجلس من ثمانية وعشرين عضوا، بالاضافة الى الملكين، هؤلاء الأعضاء يتم انتخابهم بواسطة الشعب ويظلون مدى الحياة، ويشترط فى العضو أن يكون من الطبقة الأرستقراطية وأن يكون سنه فوق الستين.

وكان من سلطة هذا المجلس أن يقترح القوانين ويفصل فى الجرائم الكبرى، ويضع السياسة العامة للدولة(٦١).

٣ - الجمعية العامة General Assembly:

تتكون هذه الجمعية من جميع مواطنى اسبرطة الذكور الذين جاوز سنهم الثلاثين عاما. وكانت هذه الجمعية تجتمع مرة كل شهر بالاضافة الى الأحوال الطارئة بناء على دعوة من المستشارين الذين يحق لهم رئاستها.

ومن أهم وظائف هذه الجمعية انتخاب كل من يتولى الوظائف العامة فى الدولة واقرار كل شئون الحرب والسلم فيها، وكان ذلك يتم عادة دون مناقشة. وكان للجمعية أيضا حق الفصل فيما قد يعترض تولى العرش من ظروف وملابسات(٦٢).

٤ - المستشارون Adisors:

وقد بلغ عددهم خمسة أعضاء يختارون سنويا بالانتخاب الحر من بين المواطنين ذوى الكفاءة العالية بعد ترشيحهم وتزكيتهم من قبل مجلس الشيوخ. وهؤلاء يشاركون فى كافة الأمور السياسية التى تمر بالدولة خلال عام انتخابهم(٦٣).

وقد كان لهيئة المستشارين الحق فى دعوة الجمعية العامة للانعقاد ومتابعة قراراتها للتأكد من تنفيذها، كما كان لهم الحق أيضا فى حضور مجلس الشيوخ ورئاسة جلسات هذا المجلس أحيانا.

وخلاصة القول - كما يرى الدكتور أحمد صبحي - أن اسبرطة بهذا النظام قد أخذت من الديمقراطية شكلها ومظهرها ومن الديكتاتورية حقيقتها وجوهرها من أجل تفرغ كامل للحرب، اذ لا يشتغل الاسبرطي بأى حرفة أو مهنة حتى لاتفسده الثروة، ولايحتك بغيره من المدن الأخرى سواء بالسفر أو بزيادة الأجانب للمدينة حتى لاتفسده الأفكارالمستوردة(٦٤).

فبالمقارنة بأثينا نجد أن النظام فى اسبرطة قد قام على الارستقراطية العسكرية من الناحية السياسية بدلا من الديمقراطية المباشرة، أما النظام الاقتصادى فقد قام على الزراعة بدلا من التجارة.

كذلك كان الاعضاء يختارون لمدى الحياة من بين كبار رجال الطبقة الأرستقراطية دون أن يكونوا مسئولين أمام الجمعية العامة، وذلك بعكس مجلس الخمسمائة فى أثينا حيث كانت سلطته مرهونة بموافقة الجمعية العمومية، التى كان لها الحق فى تعديل أو رفض قراراته(٦٥).

وبمقارنة منهج التعليم بين كل من أثينا واسبرطة نجد أن الهدف من التعليم كان مختلفا فى احداهما عن الأخرى: فاذا كان هدف التعليم فى أثينا هو تكوين المواطن المتكامل من وجهة نظرهم، الملم الى جانب المهارة العسكرية والرياضية بفنون الموسيقى والبلاغة الخطابية التى تمكنه من ان يكون ذلك المواطن القادر على الاقناع فى ثقة من نفسه وعلمه، كان هدف النظام التربوى الاسبرطى هو صنع الجندى المحارب ذى الصفات الخشنة والارادة القوية التى تمكنه من قهر عدوه فى أى وقت يلتقى به.

ومن هنا يمكن القول بأن توقع الصدام بين هاتين المدينتين قد أضحى، أمرا مقضيا وذلك بسبب اختلاف فلسفة المدينتين السياسية والاجتماعية، فنشبت بينهما حرب دامت سبعة وعشرين عاما (من ٤٣١ - ٤٠٤ ق. م) سميت بحرب البيلوبونيز Peloponnision War.

وكان طبيعيا أن يتفوق المجتمع الذى أكد القوة العسكرية على ذلك المجتمع الذى دعا الى خلق المواطن المتكامل دون تأكيد على النواحى العسكرية(٦٦).

هوامش الفصل الثالث

(١) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق ، ص : ١٢.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ج١، ترجمة جلال العروسى (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧١) ص : ٢٣.

(٣) حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى، والمدارس السياسية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩) ص : ٤١.

(٤) غانم محمد صالح، الفكر السياسى القديم (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠) ص : ٢٢.

(٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٠) صفحات : ٤٠ - ٤٢.

(٦) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى (دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية) ج١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤) صفحات : ٨٣ - ٨٤.

(٧) فؤاد شبل، الفكر السياسى، المرجع السابق، ص : ٨٤.

(٨) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، (من المدينة والدولة الى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت : المؤسسة الجامعيةو للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥) ص : ١٦.

(٩) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى ، مرجع سابق، ص : ٤٣.

(١٠) ابراهيم درويش، النظرية السياسية فى العصر الذهبى، (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٣) ص : ٦.

(١١) على أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسى، ط١ (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٠) ص : ١٢.

(١٢) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٢٤.

(١٣) أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، الحضارة الاغريقية (الاسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية، ب ت) ص : ٤٩.

(١٤) وليم ديورانت، وحدة الحضارة من أفلاطون الى جون ديوى، حياة وآرا أعاظم رجال الفلسفة فى العالم، ط٢، ترجمة فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ص :٦.

(١٥) لطفى عبد الوهاب يحيى، الديمقراطية الأثينية، دراسة فى النظام السياسى الشعبى (بيروت: دار النهضة المصرية، ١٩٨٠) ص : ٩٩.

(١٦) أرسطو، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين (القاهرة : دار المعارف، ١٩٢١) ص : ٤٥.

(١٧) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٥١.

(١٨) سمى المجلس باسم التل الذى يقع عليه تل أريس اله الحرب.

(١٩) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٥١.

(20) G. Sabine, A History of Political Theory (New York' Holt, 1946), P. 17.

(21) G. Sabine, A History of Political Theory Ibid ., P. 18.

(٢٢)عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص : ٣١١.

(٢٣) غانم [illegible] ...كر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٢٥.

(٢٤) حورية ترفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦)

(٢٥) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٣.

(٢٦) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٤.

(٢٧) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣١.

(٢٨)على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق ، ص : ١٣.

(٢٩) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، ط٢ (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٥) ص : ٨.

(٣٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(٣١) مهدى فضل الله، الشورى، طبيعة الحاكمية فى الاسلام (بيروت : دار الأندلس ١٩٨٤) صفحات ١٧٢ - ١٧٣.

(32) G. Sabine, A History of Political Theory , Op. Cit., P. 19.

غير أن مسألة السن اللازم للاشتراك فى الجمعية العمومية ليس متفقا عليها، اذ نجد فى بعض المراجع أن الحد الأدنى للسن المقررة ثمانى عشرة سنة فقط.

(33) Harmon M. Judd, Political Thaught from plato to the Present, (N.Y. McGraw Hill Book Co., 1964), P.21.

(٣٤) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٢٨.

(٣٥) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٦.

(٣٦) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٣٧.

(٣٧) مهدى فضل الله، الشورى، طبيعة الحاكمية فى الاسلام، مرجع سابق، ص : ٧٣.

(38) Gettell's History of political Thought, by Laurence C.Wanlass (London: George Allen and Uniwin Ltd., 1956), p. 37.

(٣٩) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٠

(٤٠) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٩.

(٤١) جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦) ص : ٨.

(٤٢) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٣٠.

(٤٣) ابراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، (بيروت: دار النجاح ، ١٩٧٣) ص: ١٧.

(٤٤) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٢٠ .

(٤٥) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٢٠ .

(٤٦) غانم صالح ، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٣٠ .

(٤٧) سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ١١ .

(٤٨) عبد الرحمن خليفة ، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ٣١٤ .

(٤٩) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٢١ .

(٥٠) على عبد القادر، المرجع السابق، ص : ٢٢ .

(٥١) يقول جورج سارتون : نستطيع أن نسجل تاريخ اليونان دون ذكر لاسبرطة ولايكون قد فاتنا شئ يذكر أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، و مرجع سابق، ص: ٦٧ ، نقلا عن توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزى جرجس، ص : ٦٨ .

(٥٢) فقد اثنى على دقة نظامها والصرامة فيها كلا من اكزينفون وبلوتارك.

(٥٣) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة الدكتور ذكى نجيب محمود (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧) ص: ١٦ .

(٥٤) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٧ .

(٥٥) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٣٣ .

(٥٦) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١) ص : ٢٤ .

(٥٧) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربي، نفس المرجع، نفس الموضع.

(٥٨) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٣٣ .

(٥٩) تميزت أسبرطة بقيام الدولة برعاية المواطنين الذكور من لحظة ولادتهم. وقد كانوا يعيشون فى

معسكرات من سن السابعة وحتى سن الستين، وذلك تحت الاشراف المباشر للدولة حيث تكثف لهم التدريبات الرياضية والموسيقى والدراسات الأدبية حتى يصل الشباب الى سن العشرين – وهو سن الخدمة العسكرية – فينضموا الى معسكر حتى سن الثلاثين حيث يصبحوا كاملي المواطنة.

ولمزيد من التفاصيل عن نظام اسبرطة التربوى راجع كتاب الدكتور أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩ وما بعدها.

(٦٠) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٢٥.

(٦١) احمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٦٢) على عبد القادر ، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٢٦.

(٦٣) على عبد المعطى، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق ، ص : ٢٥.

(٦٤) أحمد صبحي ، فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٦٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٤٥.

(٦٦) ويذكر الدكتور أحمد صبحي، في كتابه فلسفة الحضارة ص : ٧٥ أن أثينا قد ظلت تمارس أسلوبها الديمقراطى فى الحياة – فى أحرج الأوقات – فكان سوفوكليس يعرض فى مسرحياته مشكلات الانسان، وكان يوريبرس يدين الحرب فى تمثيلياته، بل استمر أديستوفانيس يسخر فى مسرحياته الكوميدية من الحكام وقادة الجيش، وكان سقراط مستمرا فى الجدل حول العدالة والخير والتقوى وهو جدل لم يخل من نقد الديمقراطية ووصول العامة غير المتخصصين الى أعلى مراكز السلطة. وان كان لابد وأن تهتز الديمقراطية فى أثينا بعد هزيمتها فى الحرب.

الفصل الثالث

الفكر السياسى قبل أفلاطون

الفصل الثالث

الفكر السياسى قبل أفلاطون

عادة ما تزدهر الأفكار السياسية فى أوقات الأزمات، وكلما اشتدت الأزمة كلما ازدادت الأفكار ازدهارا - وهذه حقيقة صالحة للتعميم على مر العصور، فمن الطبيعى أن تثير الأزمات التفكير فيها وكيفية التغلب عليها، وبالتالى تكون مصدر الهام للمفكرين خاصة وللأفراد عامة، ومن ثم يرتبط بالأزمات الجدال والنقاش حولها مع تبلور الاتجاهات المختلفة حول ما هو الحل لمواجهتها والخروج منها (١)

وغنى عن البيان أن نجد ظروفا أكثر ملاءمة لمعالجة المشاكل السياسية، ومناقشة الاتجاهات المختلفة بشأنها، من هذه الظروف، التى أتاحت الفرصة لفلاسفة اليونان العظام أن يخرجوا لنا من بين الأطلال بنظريات يحاول كل منهم أن يضع فيها العلاج لتكون بمثابة الوسيلة للخروج الى نظام فى الحكم أفضل.

والواقع أن الفكر السياسى عند الاغريق قد تميز باتجاهين: أولهما اتجاه ينحى نحو الدولة ونظامها الواقعى، وثانيهما البحث الدائب عن الدولة المثالية.

فمن حيث الاتجاه العملى، كانوا لايبحثون فى تعريف الدولة وأصل نشأتها وأساس السلطة فيها، وانما يبحثون فى أحسن الوسائل العملية للحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفيمن يكون الحاكم وما يكون عليه شكل الحكومة وما هو أحسن دستور، وقد يبدو أن اتجاههم نحو البحث عن الدولة المثالية متناقض مع اتجاههم العملى، غير أن هذا التناقض قد زال تماما بعد أن علمنا أن كلا من الاتجاهين قد أبرزته ظروف نشأة المدينةاليونانية"(٢).

واذا كان الاهتمام فى هذا البحث سينصب على فكر فلاسفة اليونان الكبار (سقراط - أفلاطون - أرسطو) فى وضعهم لأسس الدولة المثالية، فان هذا لايعنى أن

البحث عن الدولة المثالية قد اقتصر على هؤلاء ، بل سنجد أن هناك فلاسفة آخرين. قد أدلى كل منهم بدلوه في هذا الموضوع.

فيرى ارنست باركر أن أول من رسم صورة تخطيطية لدولة مثالية هو الشاعر المسرحي كراتينس في ملهاة سماها «الثراة» غير أن أبرز الكتاب الذين صوروا اليوتوبيات (الدولة المثالية) هما فالياس وهيبودام [٣] .

ويقال أن نقطة البدء بالنسبة لفالياس تتمثل في اعتقاده أن المتاعب الاقتصادية هي التي تؤدي الى النزاع الداخلي، وبناء على هذا اقترح المساواة في ملكية الأرض ، وكان يرى أن هذا الاجراء ميسور جدا عند تأسيس المستعمرات ، أما في الدولة القديمة فمن الممكن تحقيقه بتنظيم عملية مهور الزواج [٤] .

غير أن فالياس لم يقترح المساواة في الملكية فحسب، بل كان تواقا الى تحقيق مساواة بين كل المواطنين في فرص تعليم موحد. وثمة جانب آخر من مخططه وهو أنه كان يرغب في جعل كل الصناع أرقاء في خدمة الدولة. ومن المحتمل أنه كان يهدف من وراء ذلك الى زيادة ايرادات الدولة، ولكن الأكثر احتمالا أنه كان يرمي الى منع المنافسة بين أولئك الذين وصلوا الى مستويات مختلفة من الثراء عن طريق الصناعة، وبين طبقة الفلاحين الذين ملكوا قطعا متساوية من الأرض [٥] .

أما هيبودام [٦] Hippodam فيعتبر أول كاتب سياسي حقيقي حاول أن يصف دولة مثالية، مكونة من عشر آلاف مواطن يقسمهم الى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى : وهي عبارة عن الصفوة الممتازة التي تقوم بادارة شئون المدينة، ويسميها طبقة المفكرين.

الطبقة الثانية: وهي طبقة الرجال الأقوياء التي تقوم بمهمة الدفاع عن المدينة، وتسمى طبقة العسكريين.

الطبقة الثالثة: وهي طبقة الرجال العاملين، ومهمتها الأساسية تتمثل في انتاج المواد الضرورية للمدينة، وتسمى الطبقة العاملة، وتشمل الزراع والصناع والتجار.

ولم يكتف هيبودام بهذا التقسيم الثلاثى للطبقات بل قسم كل طبقة من هذه الطبقات الى ثلاث وحدات:

فالطبقة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية، وطبقة العسكريين تتكون من القادة (أو الضباط) والجيش المحارب، وعامة الناس القادرين على حمل السلاح. والطبقة العاملة تضم بدورها الفلاحين والصناع والتجار(٧) .

وكما قسم هيبودام المواطنين الى ثلاث طبقات - وقسم كل طبقة الى ثلاث وحدات - كذلك قسم الأرض الى ثلاثة أقسام ، قسم مقدس يخصص للأغراض الدينية، وقسم ثان عام يخصص للمحاربين، والقسم الثالث يكون خاصا بطبقة الفلاحين.

وتمشيا مع التقسيم الثلاثى - الذى تبناه هيبودام - نجده يقسم القوانين، الى ثلاثة أقسام، قسم منها يتناول ما يقترف ضد الشرف، والقسم الثانى يتناول ما يمس الملكية وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التى ترتكب ضد الأرواح.

وكذلك قسم الادارة الى ثلاثة أقسام وفق الموضوعات التى تدخل فى نطاق عملها، فهناك ما يخص الشعب، وهناك ما يتعلق بالغرباء المستوطنين، ثم هناك ما يتناول شئون الأجانب، وكان هيبودام من أنصار انشاء محكمة استئنافية عليا مكونة من المواطنين الأكبر سنا يعينون فى مناصبهم بعد انتخاب عام. وأخيرا فانه اقترح مكافآت تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام(٨) .

وعلى الرغم من هذا التقسيم الطبقى الذى قال به هيبودام، فانه لايعطى لأى طبقة حق احتكار السلطة السياسية، بل كان لكل مواطن الاشتراك فى الحكم متى انتخبه الشعب.

ومن هنا يلاحظ أن هيبودام يأخذ بنظام الانتخاب وسيلة لاختيار الحكام ، وهو ما لم يكن يقره أنصار الديمقراطية من الاغريق القدماء، ففى نظرهم أن الانتخاب وسيلة ارستقراطية لتعيين الحاكم، وأن الاختيار بالقرعة هو الذى يعد وسيلة ديمقراطية لأنه وحده الذى يحقق المساواة(٩).

ويرى هيبودام أن نظام الدولة لايكون متينا الا اذا تمثلت فى السلطة مختلف العناصر والاتجاهات وهو ما سماه «بالنظام المختلط» الذى يجمع بين عناصر مختلفة من النظام الملكى والنظام الأرستقراطى والنظام الديمقراطى.

فلكى لايستبد الملك بسلطاته يرى هيبودام وجوب تقييد هذه السلطات وتحديدها بهدف معين هو المصلحة العامة وموازنتها بواسطة عناصر مستقاة من النظامين الأرستقراطى والديمقراطى.

ومن حيث النظام الاجتماعى كان هيبودام من دعاة الاشتراكية المطلقة التى تضع كل شئ فى يد الجماعة، ويدعو الى القضاء على الفوارق بين الثروات، وأن يكون التعليم من شئون الدولة التى تتولى فوق ذلك رعاية الأخلاق والمحافظة على حسن الآداب(١٠).

وخلاصة القول أن هيبودام – الذى جاء قبل أفلاطون وأرسطو – يعتبر كاتبا رائدا فى علم السياسة، لأنه أول من كتب فى هذا العلم وأول من أنشأ مذهبا جديدا بهذا الاسم.

وقد كان مجددا عندما عمل على تشجيع الاكتشافات الجديدة وذلك باقتراحه للمكافآت التى تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام. كذلك فان مناداته بالملكية المقيدة، وبالارستقراطية المتولدة عن المنافسة والمشبعة بروح الطموح، وبالديمقراطية المراقبة، يجعل مبادئه تقترب كثيرا مما هو معتمد اليوم من ديمقراطية دستورية يحدد اطارها ويضع قيودها دستور معتمد.

سقراط Socrates :

كانت أثينا تتميز بالرعيل الكبير من الفلاسفة الذين أثمرتهم حرية الفكر التى كانت السمة الغالبة للديمقراطية الأثينية، الا أن هناك قمما تميزت من بين هؤلاء وكان من أكبرهم سقراط أول جيل العمالقة.

ويندر أن نجد فى التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط، فلقد كان وطنيا مخلصا، شجاعا صادقا، محدثا لبقا بارعا دقيقا سخر من أمهر السوفسطائيين، وتهكم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة[١١].

ولد سقراط حوالى سنة ٤٧٠ ق.م، ولقى حتفه سنة ٣٩٩ ق.م، أى أنه أمضى شبابه فى عصر بركليس الزاهر، وعاش سنوات عمره الأخيره وسط قلاقل الحرب البيلوبرنيزية ولقد ساهم مساهمة كاملة فى الواجبات المدنية للعصر الذى عاش فيه: فحارب كجندى مدجج بأسلحة ثقيلة فى الحملات الأثينية باقليم تراقيا Thrace ثم خاض معركة ديليوم بعد أن أصبح مسلكه الثابت الرصين موضع الاعجاب، وعندما بلغ الخامسة والستين أصبح عضوا فى المجلس. وكان عضوا فى لجنة المجلس التى تولت رياسة الجمعية يوم أن حكمت بالموت بعد تصويت واحد على تسعة من قواد أثينا دفعة واحدة لأنهم لم ينقذوا الغرقى من الجنود فى موقعة أريجينو ساى البحرية سنة ٤٠٥ ق.م[١٢].

ولما كان هذا الحكم بالاعدام جملة ينافى قاعدة من قواعد الدستور، فان سقراط وحده من بين كل أعضاء اللجنة رفض الموافقة على عرض مثل هذا التصويت غير الدستورى على الجمعية[١٣].

من هنا يمكن القول أن حياة سقراط كمواطن أثينى كانت تتميز بخاصيتين أثنتين أولاهما: الثبات فى آداء واجبة المدنى، وثانيهما: الاصرار على رفض تخطى حدود القانون المدنى.

ومن المعروف أن سقراط كان أستاذا لأفلاطون، كما كان أفلاطون أستاذا لأرسطو ومع ذلك نجد أن حظ سقراط من عناية المؤرخين والباحثين يقل كثيرا عما لاقاه تلميذاه أفلاطون وأرسطو من تلك العناية.

كما أن كثيرا من المبادئ التى كان سقراط أول من نادى بها نجدها تنسب الى أفلاطون أو إلى أرسطو، فى حين أنهما انما نقلاها أو اقتبساها عن سقراط ولم يكن لهما من فضل سوى أن زاداها شرحا وتفصيلا[١٤]. ولعل مرد ذلك الى أن سقراط لم

يكتب كتابا ولم يلق دروسا بصورة منظمة، لذلك كثرت واختلفت الروايات التى نقلت عنه والتى تصور لنا مباده ونظرياته. ولعل أصح هذه الروايات وأكثرها دقة هى التى ينقلها لنا عنه أعظم تلاميذه وهو أفلاطون.

عاصر سقراط السوفسطائيين[١٥] وتبادل الاتهامات معهم (فرفض جوهر فلسفتهم القائم على أساس الايمان بحكم الأقوى وعدم الخضوع لأحكام القانون) واستطاع أن يحول الاتجاهات الفكرية المتناثرة فى عصره الى فلسفة محددة المعالم بحيث نسب اليه الفضل فى كل التطورات التى تمخضت عنها الفلسفة[١٦].

ولكن اذا كانت الوقائع تظهر أن سقراط لم يترك لنا أى أثر فلسفى مدون أو كتابات خاصة به، ولم يكن صاحب مدرسة فلسفية متميزة وقائمة بذاتها[١٧] فمن أين تستقى هذه الشخصية عظمتها وموقعها البارز فى الفكر السياسى؟

مما لاشك فيه أن الاجابة على هذا التساؤل المنطقى تقتضى الاحاطة بأكثر من حقيقة: تقتضى، أولا التعرف على المنطق أو المنهج السقراطى، وتقتضى أيضا الالمام بالآراء المتولدة عن هذا المنهج.

فمن ناحية المنهج نجد أن سقراط قد انتهج نهجا جديدا فى المناقشة واقناع الغير بآرائه، وكان هذا المنهج ينطوى على مرحلتين يطلق عليهما «التهكم والتوليد».

ففى المرحلة الأولى «مرحلة التهكم» كان سقراط يبدو وكأنه تلميذ يسأل عما يجهل فهو يطلب من محدثيه العلم والاستفادة فنجده يلقى عليهم السؤال ثم، ينتقل من اجاباتهم الى النتائج المنطقية المترتبة عليها فاذا بهم لايسلمون بها وبذلك يحملهم على الاقرار بالجهل أو على الظهور أمام الجمهور به أو على نبذ آرائهم السابقة والاستعداد لقبول الرأى السليم الجديد الذى يريد سقراط أن ينشره، فمرحلة «التهكم» انما هى عبارة عن السؤال مع تصنع الجهل[١٨].

وفى المرحلة الثانية «مرحلة التوليد»، نجد أن سقراط يساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات المرتبة ترتيبا منطقيا على الوصول الى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها، فالتوليد هو استخراج الحقيقة من النفس (من أنفس محدثيه) وكان سقراط يقول فى

ذلك أنه انما يحترف صناعة أمه (وقد كانت قابلة أى مولدة) ولكنها اذا كانت تولد الأطفال من بطون الأمهات فهو يولد بنات الأفكار من نفوس ورؤوس محدثيه[١٩]

من هنا يبدو أن الأسلوب الذى اتبعه سقراط هو الجدل. ولقد كان هذا الأسلوب محددا بقواعد معينة لاختيار موضوع النقاش الذى يمكن سقراط من استنباط الحقيقة، ومن البديهى أن يضمن سقراط جدله هذا ما يعتقد بصحته من أراء.

فلقد انتقد سقراط الديمقراطية فى المدن اليونانية القديمة – وبالأخص أثينا – والنظرية التى قامت عليها هذه الديمقراطية (المساواه بين المواطنين واختيار من يتولون الوظائف العامة) [٢٠]، واعترض على فكرة الاقتراع لأنها تتيح الفرصة للعجز كما تتيحها للكفاية، واعترض على حكم جمعية وطنية ذات سيادة يستوى فيها الجهلة بفن السياسة مع من لهم دراية بهذا الفن، لكل منهم صوت يساوى صوت غيره فى الشئون العامة.

لذلك كان سقراط يدعو الى أن ادارة الشئون السياسية فى حاجة الى معرفة ،وخبرة قائمة على مبادئ أولية. وهنا نلمح البذرة الأولى لنظرية التخصص التى تناولها أفلاطون بالتفصيل فى «الجمهورية».

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحصر أهم مبادئ سقراط السياسية – والتى يجب أن تقوم عليها الدولة – فى مبدأين اساسيين هما:

أولا : مبدأ سيطرة أحكام القانون:

وقد كان سقراط هو أول من نادى بهذا المبدأ ، وأخذه عنه كل من أفلاطون وأرسطو، وقد كان سقراط يشبه المواطن الذى لايحترم القانون لأنه قد يصيبه الالغاء أو التعديل بالجندى الذى يهرب من موقعه حربية لأنه قد يعلن الصلح أو الهدنة[٢١].

والمقصود بمبدأ سيطرة أحكام القانون[٢٢]. أى خضوع أفراد المجتمع – حكاما ومحكومين – ومؤسساته جميعا لتلك القواعد العامة التى يحددها الدستور أو القانون الأساسى، لذلك المجتمع، لا للأهواء أو الارادة المتغيرة للحكام.

ثانيا : الفضيلة هي المعرفة:

فالحكام يجب أن يكونوا من ذوى المعرفة أى من الفلاسفة، وقد كان سقراط يرى أن أول ما يجب على الرجل السياسي، هو اكتساب الفضيلة و «أن الفضيلة هي المعرفة»، وأنها اذن قابلة للتعلم والتعليم. ولقد كانت العدالة - فى نظر سقراط - هى أول ما يجب على الرجل السياسى أن يعرفه، كما أنها - فيما يرى - تضم فى طيها الفضائل الأخرى «فالسياسى الصالح» - كما يقول - ان هو الا رجل عادل يرد قومه عادلين، والعادلون رحماء رفقاء[٢٣].

وقد نادى سقراط بمبدأ سيادة المعرفة لأنه رأى أن هذا المبدأ من السهل أن يصبح فى تطبيقه السياسى مبدأ الحكم المطلق المستنير. وهذا ما حدث فعلا، خلال فترة معينة على الأقل وهو الجزء المتوسط من حياته، عندما تناول أفلاطون هذا المبدأ، ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير معادية للديمقراطية، وقد تصبح أيضا معادية لحكم القانون، لأن المعرفة اذا ما صارت هى صاحبة السيادة، أضبح القانون دونها مرتبة، أو قل شيئا لا لزوم له، كما أن المعرفة الحية التى يتمتع بها الحاكم الحكيم تسمو على حرفية القانون التى لا روح فيها[٢٤].

ويعد سقراط مؤسس علم الأخلاق، ومن أقواله: «أن السعادة غاية أعمالنا وميولنا «وقد كان سقراط يعتقد بوجود اله واحد ازلى، ووجود الله ثابت عنده»، بدليل أن لكل معلول علة. فلكل فعل فاعل ولكل فاعل غاية»[٢٥].

وقد أكد سقراط أن الانسان يفعل بطبيعته الصواب - الذى تنطوى عليه هذه المبادئ العامة - عندما يعرفه لأنه سيدرك أن هذا «الصواب» فيه أكبر قدر من المنفعة له، وهو بذلك يتفق مع السوفسطائيين فى أن الانسان أنانى بطبيعته يبحث أولا عن منفعته الخاصة، ولكنه لم يتفق معهم فى تحديد هذه المنفعة.

ومن ناحية أخرى ذهب سقراط أيضا الى أن الانسان اجتماعى بطبيعته ولا يستطيع أن يعيش بمفرده». وأن الدولة وجدت كنتيجة ضرورية لحاجات الانسان الاجتماعية، ومن ثم فان الانسان والدولة يكونان معا كلا اجتماعيا ولايمكن أن يكون لأحدهما

أهداف تناقض الآخر.، فالصواب بالنسبة للإنسان هو نفسه صواب بالنسبة للدولة. ولما كان هذا الصواب الكلى الذى يشمل مصلحة الانسان والمجتمع معا هو جوهر «الفضيلة» وكان الانسان بطبيعته يفعل الصواب عندما يعرفه، فان سقراط ذهب الى أن «المعرفة» هى «الفضيلة» ذاتها ، وبالتالى فان الفضيلة هى المعرفة. وهو الشعار الذى جعله أفلاطون - تلميذ سقراط - أساس نظريته السياسية(٢٦) .

ويجدر بنا قبل أن نترك هذا الفيلسوف العظيم أن نذكر نبذة موجزة عن خاتمة حياته التى انتهت بالاعدام، فيبدو أن الأقدار قد قدرت على سقراط أن يكون مثالا يحتذى به فى حياته ومماته، يتلقى الناس على يديه فى الحالين العظات والعبر.

فكما كان لسقراط الكثير من الأتباع المعجبين بين جماهير أثينا فقد كان له كذلك كثيرا من الأعداء الألداء الأقوياء، ذلك لأنه عمد الى نقد أنظمة الحكم والحكام، اذا أنه لو يتوفر فيهم - كما قدمنا - شئ مما كان يشترطه سقراط فيمن يتولى شئون الحكم فقد كان يصح اختيار أى شخص لأى منصب ، كما كان الاختيار نفسه يتم أحيانا عن طريق القرعة - وكان كثيرون من أولئك الحكام يعملون على خداع جمهور الشعب، كما كانت تعمل على خداعه وتضليله جماعة السوفسطائيين التى كانت لها نفوذ كبير على الجماهير، وكان هناك عدد غير قليل من زعماء تلك الجماعة ومن السياسيين وغيرهم من كبار الخطباء والشخصيات كان يأخذ سقراط فى مناقشتهم ومجادلتهم أما الجماهير فاذا هم يسقطون فى ساحة الحوار والجدال صرعى تحت وطأت ما أودعه الله فى ذكائه من حدة وما أودعه فى ملكة الجدال لديه من بأس وشدة(٢٧).

وهكذا اجتمعت آراء الكثير من الشخصيات من مختلف البيئات على الرغبة فى الانتقام من سقراط، فعمدوا الى تقديمه للقضاء متهما بتهمتين : الأولى هى الكفر بالآلهة، والثانية هى افساد عقول الشباب، وقد انتهت محاكمته بالحكم عليه بالاعدام(٢٨) رغم أن التهمتين كانتا غير صحيحتين.

وهنا يبدوا أن التهم الموجهة الى سقراط تنقسم الى قسمين، أحدهما دينى ، والثانى أخلاقى ، وان كانت تلك التهم فى واقع الأمر مرتكزة على دعامة سياسية، وهنا تظهر اللدغة الحقيقية فى الاتهام، فقد كان التعليم الأخلاقى لسقراط وما ينطوى عليه من معنى سياسى، هو المعول الذى استخدمه من وجهوا اليه التهم فى حفر قبره[٢٩].

ولقد هيأ له تلاميذه وأتباعه سبل الفرار والخلاص من تنفيذ الحكم عليه ، ولكن مبادئه التى اعتنقها أبت عليه أن يستجيب لما دعوه اليه.

وهكذا نجد ذلك الرجل الذى سيطرت على نفسه ورأسه الدعوة الى مبادئ الخير والجمال والفضيلة، ذلك الرجل كان يرى فيه بعض المؤرخين الغربيين صورة من السيد المسيح[٣٠]، ذلك الرجل الذى دعا الى قدسية القوانين، وأعاد للأخلاق قيمتها، وهاجم نسبيتها ، وأعاد للدين قدسيته ، وانقذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائى، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون، ورأى أنه من الضرورى ان يحكم الناس أحكم الناس[٣١] ، فكانت اراؤه هذه تعتبر بمثابة المقدمة الأولى والجوهرية لفكرة الدولة المثالية التى أتم بناءها من بعده تلميذاه أفلاطون وأرسطو قد انتهى امره الى الاعدام.

ومما لا شك فيه أن أثينا قد أخطأت فى حق نفسها بقدر ما أجرمت فى حق سقراط حين أعدمته، فقد كان الحكم بالاعدام وثيقة اتهام للديمقراطية الأثينية، وبمثابة أكبر نقطة سوداء فى تاريخ اليونان كله.

أكزينوفون[*] Xenophon

ينبغى علينا قبل أن نتناول نظرية أفلاطون فى الدولة المثالية أن نمهد الطريق لذلك، بتقديم صورة لبعض تلاميذ سقراط وأتباعه الذين كانوا أقل شأنا من أفلاطون، ولذلك أطلق عليهم البعض صغار السقراطيين[٣٢] - تمييزا لهم عن كبار السقراطيين أفلاطون وأرسطو - وان كان لفظ السقراطيين الصغار يشمل الكلبين والسيرنيكيين، وكذلك ايسوقراط وأكزينوفون فان الباحث سيقتصر على أكزينوفون كنموذج من نماذج الفكر الذى سبق أفلاطون.

هاجم أكزينوفون الديمقراطية الأثينية بشدة، لأنها تتميز - حسب رأيه - بالانقسام وبالفوضى وبعدم الكفاءة، وهو حين يبحث عن العلاج فلا نجده كأفلاطون، فى حكومة بديلة مثالية وانما من خلال جعل الحكم فى أثينا يشكل أنموذجا قائما بذاته فارسيا بالمظهر واسبرطيا من حيث الواقع(٣٣).

ولعل موقف أكزينوفون هذا يكون راجعا الى أصله الأرستقراطى من ناحية والى تأثير أستاذه سقراط عليه من ناحية أخرى، وكذلك اعجابه بنظام اسبرطه السياسى، الذى بلغ حدا دفعه للالتحاق بجيشها ومحاربة أعدائها.

وقد ترك أكزينوفون مؤلفات عديدة منها «جمهورية الاسبرطيين» و«هيارون» وهو كتاب يعالج فيه مسألة التسلط والظلم ، و«حياة أجازيلا» و«شخصيات لاتنسى» و«الاقتصادى».

ويعرض أكزينوفون فى كتابه «شخصيات لاتنسى» الشروط التى يجب أن يتمتع بها الحاكم الناجح ، وفى كتابه «الاقتصادى » يعتبر المدينة وكأنها عائلة أو جيش محب للسلام(٣٤).

فالدولة - فى رأيه - يجب أن تكون كالجيش اذا أريد لها أن تكون فى مثل كفاءته، فتقوم على نظام محكم من الرتب وتقسيم العمل على أن يهيمن على كل شئ فيها الرجل الحكيم، ويؤدى كل فرد تحت سيطرته العمل الذى يحسن القيام به»(٣٥).

وقد قسم أكزينوفون نظم الحكم الى خمسة أقسام هى : النظام الملكى الدستورى والنظام الاستبدادى ويجمعهما أن السلطة فى يد فرد واحد، والنظام الارستقراطى والنظام البلوتوقراطى Pleutocrracy (حكم الأغنياء) ويجمعهما أن السلطة فى يد عدد محدود، وأخيرا النظام الديمقراطى حيث تكون السلطة فى يد الأغلبية(٣٦).

ويهاجم أكزينوفون من بين هذه النظم النظام الاستبدادى والنظام البلوتوقراطى والنظام الديمقراطى، ولم يهاجم النظامين الملكى والأرستقراطى ولكنه دعا الى اندماجهما فى نظام واحد.ويردد أكزينوفون بعض الأفكار التى قد نجدها فى كتابات أفلاطون وأرسطو،

فالقوانين – فى رأيه – يجب ألا تهدف الى منع الجريمة فقط وانما تتعدى ذلك الى تحديد السلوك الانسانى فى الجماعة وتحقيق فكرة العدالة – والتعليم يجب ألا يترك للمؤسسات الخاصة وانما يجب أن تنهض به الدولة كى تستطيع أن تحقق بعض أهدافها من خلاله.

فالنظام المثالى فى رأى أكزينوفون يقوم على قاعدة من المواطنين الذين يتبعون على مستوى المجتمع بأكمله، نظاما أخلاقيا صارما ينمى فيهم صفات الرجولة أو المرؤة التى وصلت باسبرطة فى أيامها الأولى الى ما يمكن أن تصل اليه الدولة المنظمة(٣٧) .

على أن الجانب الأساسى، الذى يوليه أكزينوفون أهمية كبرى يتمثل فى قيادة هؤلاء المواطنين، ومن هنا يأتى تركيزه على القائد نفسه، أى على صاحب السلطة. فيرى أكزينوفون أن هناك عدد من مقومات الشخصية القوية التى يجب أن يتمتع بها الحاكم، كما أن هناك بعض العوامل المساعدة للحاكم حتى مع شخصيته القوية.

فلا بد أن يتمتع الحاكم بصحة جيدة وبقوة جسدية ممتازة لأن ممارسة الحكم تحتاج الى ذلك ولايستطيع الحاكم أن يصمد الا اذا كان قويا (٣٨). وأن يكون جادا فى عمله ، يحقق الانجازات بشكل مستمر وخاصة فى الجوانب العسكرية، وأن يكون وطنيا وكريما وأن يأخذ نفسه بالحزم والنظام الصارم وأن يقدر مواقف الآخرين ومصالحهم، فهذه الصفات اذا ما توافرت فى الحاكم جعلت منه قدوة للجميع، وبذلك يستطيع أن يستقطب ولاء المواطنين، ومن ثم يحصل على طاعتهم(٣٩) .

أما عن العوامل المساعدة التى من شأنها أن تساند الحاكم، فهناك مظهريات الحكم التى تحيط الحاكم بهالة من الرهبة ومن ثم يسهم فى تسيير الأمور بالنسبة لقيادته، ولكن هذه المظهريات يجب ألا تحتل حيزا أكبر من حجمها الطبيعى الذى يجب أن يكون ثانويا بالمقارنة مع الشخصية الحقيقية للحاكم ثم هناك مساعدو الحاكم، وهم أهل الثقة بالنسبة له وهؤلاء تكون صفاتهم أقرب ما تكون الى صفاته ومن ثم يصبحون «أعين الحاكم وآذانه»(٤٠) .

فاذا ما توافرت فى القائد(٤١) هذه الصفات فانها تضمن له صفة التفوق والسمو على غيره، وبهذا يكون قد توافر لديه الشرط الأول والضرورى - فى رأى أكزينوفون - ومن ثم تأتى بعد ذلك الشروط الأخرى المتمثلة فى اتقان فن الكلام والخطابة لأن فى ذلك تكمن قوة الاقناع عند الحاكم.

ولا يكتفى أكزينوفون بذلك بل يضع للحاكم برنامج عمل، اذا اتبعه كفل لنفسه الطمأنينة ولشعبه السعادة، ويتمثل هذا البرنامج فى الوسائل الآتية:

- الجوء الى بعض الاجراءات كتوزيع المكافآت على مستحقيها فى الحقول المختلفة.

- تخفيض بعض الضرائب من فترة لأخرى أو فى مناسبات معينة.

- الاحتكاك بالمواطنين للوقوف على رغباتهم والعمل على تحقيقها قدر المستطاع.

- العمل على تنشيط التجارة الخارجية.

فاذا تمكن الحاكم من تحقيق ذلك فانه سوف يجد حوله مواطنين مخلصين له متضامنين معه لايترددون فى التضحية من أجله.

ولاينسى أكزينوفون، أن يطرح فكرة الملكية الوراثية التى تنتقل بها السلطة من السلف الى الخلف مع تشديده على الاحتفاظ بشخصية الحاكم القوية وبالتالى استبعاد الوريث الذى لاتتوافر فيه صفات الحاكم ومتطلباته(٤٢).

وخلاصة القول أن أكزينوفون قد أظهر ميله الى أن يكون الحاكم مشبعا بالروح العسكرية، أو بالأحرى بالروح الديكتاتورية، التى تكون السلطة فيها مركزة فى يد ملك له مطلق الحرية، الا أن السلطة المطلقة هذه لها مفهومها الخاص عنده: اذ يرى أن هذه السلطة المطلقة تكون تحت شعار العدالة وفى سبيل هدف واحد هو تأمين مصلحة الدولة والمواطنين، سلطة لاتوجهها نزعات الحاكم الشخصية بل خير المجتمع.

هوامش الفصل الثالث

(١) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق ، ص : ٤٠ .

(٢) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣٩.

(٣) عاش الاثنان فى نهاية القرن الخامس ق.م وان كنا لانعرف شئ عن تاريخ فالياس فيبدو أنه كان معاصرا أكبر سنا لأفلاطون ، وأنه كان متأخرا بعض الشئ عن هيبودام.
ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر (القاهرة : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص : ١٤٨ .

(٤) اذا كان يرى أن على الأغنياء اعطاء مهور وعليهم ألا يأخذوا شيئا، وللفقراء أخذ مهور وعليهم عدم اعطاء شئ.

(٥) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، نفس المرجع، ص : ١٤٩ .

(٦) رجل من أهالى مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا، وقد أطلق عليه لقب مهندس اجتماعى، ولكن التعريف الحقيقى له يقضى بتلقيبه «بالمهندس السياسى المدنى» اذ أنه فى الواقع مهندس مدن أكثر منه مهندس أبنية، ويمكن القول بأنه أول مهندس مدنى اذا أن الأبنية فى عصره كانت تشاد دون تصميم ولانظام، وربما كان ذلك لأهداف عسكرية، فجاء هيبودام بفكرة تشييد الأبنية، فى المدينة، على خط واحد مستقيم ذات أبواب تفتح على الشارع الذى يصبح بدوره مستقيما أيضا.

وبالفعل فقد طبق نظريته فى بناء دردس - المدينة الاغريقية التى تقع عند مصب نهر بايانذر - فى سنة ٤٠٨ ق.م. كما طبقها فى هندسته لأحواض ميناء البيريه، حيث قضى حياته بالرغم من كونه غريبا عن تلك المدينة.

مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) صفحات ١٩ - ٢٠.

(٧) نزار الطبقجلى، الوجيز فى الفكر السياسى، (الكتاب الأول) (بغداد : شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٩٦٩) صفحات : ٣٧ - ٣٨.

(٨) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٥٨ .

(٩) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٢ نقلا عن :

Jaul Janet, historire de la Science Politique, I, I, PP. 152.

(١٠) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٣.

(١١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٢.

(١٢) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق، ص : ١٦٠.

(١٣) وتقول بعض الروايات أن سقراط لم يكن عضوا فى اللجنة الرياسية للمجلس فحسب، بل كان رئيسا للجنة فى ذلك اليوم، وبالتبعية كان رئيسا للجمعية. فاذا كان الأمر كذلك فان سقراط كان هو المكلف شخصيا بأخذ الأصوات. وقد أخذ على عاتقه شخصيا مسئولية رفض هذا الاجراء. باركر، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(١٤) خير مثال على ذلك ما قاله سباين فى كتابه تطور الفكر السياسى، ص ٥٠، أن الفكر الأساسية فى كتاب «الجمهورية» لأفلاطون القائلة بأن «الفضيلة هى المعرفة» إنما تلقاها عن سقراط.

وما قاله الدكتور على حافظ بهنيسى فى كتابه «سقراط» ط ١٩٤٩، ص : ٨٣ أن سقراط قد قضى أكبر شطر من زمانه يبشر بفضيلة العدالة خاصة، وما فتئ يبشر بجمال هذه الفضيلة حتى سرى هذا الجمال الى بيان أرسطو الذى يعد العدالة أم الفضائل جميعها». راجع فى ذلك: عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، ص : ٢٨.

(١٥) السوفسطائيون: جماعة من المعلمين المتنقلين الذين كانوا يقومون بتعليم فنون البيان والخطابة وطرق الجدل، ولقد ظهرت هذه الجماعة فى أثينا فى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣) ص : ٤٥.

(١٦) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٤٧.

(١٧) أحمد فؤاد الأهوانى، المدارس الفلسفية (القاهرة - الدار القومية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥) ص : ٢٨.

(١٨) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٢٩.

(١٩) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص : ٥٢.

(٢٠) غانم صالح ، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(٢١) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٠، نقلا عن بولوك F. Polock ، تاريخ علم السياسة، صفحات : ١٢ - ١٣.

(٢٢) يؤثر الدكتور عبد الحميد متولى استعمال اصطلاح «مبدأ سيطرة أحكام القانون »على استعمال اصطلاح «مبدأ سيادة القانون »ذلك لأن السيادة Souveraineté - فى رأية - هى اصطلاح معروف فى القانون بمعنى معين وهى - طبقا لتعريفها داخل الدولة - سلطة عليا Powoir Suprême لا توجد فى ميدان نشاطها - داخل الدولة - سلطة أعلى منها بل ولامعادلة لها أو منافسة لها - ثم ان من المبادئ الدستورية المقررة فى العصر الحديث أن السيادة للأمة (لا لفرد ولالطبقه من الأشراف أو النبلاء مثلا)، فالمقصود اذن «بسيادة الأمة هو أن يكون لارادة الأمة تلك السلطة العليا، وتلك الإرادة تظهر فى صورة القانون، بعبارة أخرى أن السيادة هى للأمة التى يصدر عنها القانون لا للقانون ذاته.

(٢٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مجع سابق ، صفحات: ٣١ - ٣٢.

(٢٤) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٥.

(٢٥) أحمد عبد القادر الجمال، مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧) صفحات : ٤٧ - ٤٨.

(٢٦) عبد الكريم أحمد، النظرية السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٢٦ - ٢٧.

(٢٧) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٥.

(٢٨) وكان ذلك يتم عن طريق تجرع السم.

(٢٩) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٠.

(٣٠) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٦.

(٣١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٤.

(*) اختلف الكتاب فى تاريخ مولده وكذلك فى تاريخ وفاته فنجد على سبيل المثال أن جان توشار قد ذكر فى مؤلفه تاريخ الفكر السياسى، أنه ولد فى عام ٤٢٥ وتوفى عام ٣٥٥ ق.م، وجان جام شوفالييه يذكر فى مؤلفه تاريخ الفكر السياسى، أنه ولد فى عام ٤٢٦ وتوفى عام ٣٥٤ ق.م.، وكذلك الدكتور ثروت بدوى يذكر أنه ولد فى عام ٤٢٧ وتوفى عام ٣٥٥ ق.م).

(٣٢) من الذين أطلقوا عليهم هذا الاسم: جان جاك شوفالييه فى كتابه تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣٦ . وعلى عبد القادر فى كتابه تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٦.

(٣٣) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٩.

(٣٤) مارسيل بريل، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٤.

(٣٥) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٠٩.

(٣٦) ثروت بدو أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٥ نقلا عن:

- T. A. Sinclair, Histoir de la Pensée Politique Grecque, (Paris, 1953, PP. 181 - 183).

(٣٧) لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان (مقدمة فى التاريخ الحضارى)، (بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٧٩) ص : ٢٥٤. نقلا عن:

Xenopho : Lakedaimoio Politeia, VLLL - X.

(٣٨) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٥.

(٣٩) لطفى عبد الوهاب يحيى ، اليونان، مرجع سابق، ص : ٢٥٥.

(٤٠) لطفى يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص : ٢٥٥.

(٤١) يرى أكزينوفون أن كل حاكم قد لايستحق لقب القائد، لأن الحاكم ليس كل من اختاره الجمهور أو جرى اختياره عن طريق القرعة، بل ان القائد والحاكم الحقيقى هو من يعرف كيف يمسك بزمام الأمور، وهو من يمتاز بما يجعله يسمو على غيره

يتفوق عليهم لأن البشر لايطيعون الا من يعتبرونه فى درجة عليا من السمو والتفوق.

(٤٢) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٧.

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند أفلاطون

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند أفلاطون

تمهيـــد :

اذا كان موضوع الدولة قد شغل بال الكثير من فلاسفة الاغريق مثل افلاطون[1] Plato الا أن اسم الدولة المثالية يرتبط دائماً باسم هذا الفيلسوف الكبير لما كان له من أثر عميق فى رسم صورة لهذه الدولة.

واذا كان أفلاطون قد حاول أن يرسم صورة للدولة المثالية كما سمح له خياله فالواقع أن هذه الصورة المثالية ليست سوى، محاولة من جانب هذا المفكر لتفادى نواحى النقص التى لاحظها فى النظم السياسية القائمة فعلاً، وللتغلب على المساوئ التى رآها فى تلك النظم، ولا يجاد نظام مثالى كامل تختفى فيه هذه النقائص والمساوئ.

فالنظريات السياسية بصفة عامة - كما سبق وذكر الباحث - تعتبر نتيجة مباشرة للأحوال السياسية التى تسود المجتمع الذى تظهر فيه فتنعكس فى هذه النظريات الأحوال الاجتماعية والظروف الاقتصادية فضلاً عن الهيئات والمؤسسات السياسية. وفى تصوير ذلك جميعاً وتحليله فانما تعمل النظريات السياسية فى التطور السياسى وتدفع به[2].

ومن الغريب أن أفلاطون نفسه كان يشعر بصعوبة تطبيق نظام هذه الدولة، والدليل على ذلك أجابته التى أجابها فى «الجمهورية» على من سأله عن امكان تكوين دولة على هذا النحو، بأن البحث عن النظام الكامل شىء وامكان تطبيق هذا النظام شىء آخر[3].

ولكن يبدو أن اضطراب الحالة السياسية وفسادها أمام أفلاطون قد دفعه الى التفكير والبحث فى السياسة بحثا فلسفيا ، فقد عاش أفلاطون بين عامى ٤٢٧و ٣٤٧ ق . م - على أرجح الأقوال - فى وقت كان رطنه «أثينا» يعانى من أزمة قاتلة ، اذ كان عهد بركليس الزاهر قد ولى ، وتمكنت اسبرطه من الفوز على عدوتها أثينا بعد كفاح مرير - فشاهدت أثينا فترة من حكم الطغاة ، استعادت بعدها النظام الديمقراطى[4].

ولما كان النظام الديمقراطى هو النظام السائد قبل الهزيمه وبعدها – فيما عدا شهور قليلة من الحكم الأوليجاركى بعد الهزيمة لا تدخل فى الحساب على المستوى الجدلى – فقد كان أى حل مثالى لمشكلة الدولة يجب عليه أن يتخطى العيبين أو المأخذين الرئيسيين على نظام الحكم الشعبى، كما كان يطبق فى أثينا آنذاك، وأحد هذين المأخذين : هو أن الحكم لم يكن يستلزم من المسئولين أى معرفة مسبقة بالمهام التى توكل اليهم، وانما كان المسوغ أو المؤهل الوحيد المطلوب هو حق المواطنة، أما المأخذ الثانى فكان يتمثل فى تغيير القوانين بشكل دائم[٥].

يضاف إلى ذلك أن خلفية أفلاطون الأسرية الارستقراطية التى نشأ فيها، وكذلك نهاية حياة أستاذه سقراط الدرامية كانت من الأسباب الرئيسية التى دعت هذا المفكر الكبير – كما دعت غيره من المفكرين – إلى طرح مشكلة الدولة برمتها.

كذلك كان من ضمن الأسباب التى دعت أفلاطون إلى القول بدولته المثالية، ما أصابة من خيبة أمل وما ذاقه من مرارة الفشل وذلك عند محاولته المشاركة فى تشكيل الحياه السياسية لجزيرة سيراكيوز Syracuse (صقلية) بتقديم يد العون إلى صديقه ديون Dion بتثقيف وتوجيه ملكها الشاب ديونيسيوس الثانى Dionysius II أملا أن تجعل آراءه منه ملكا مثاليا يكون قدوة لغيرة من حكام العالم الهللينى بفضل وضعه الافكار الفلسفية موضع التنفيذ[٦] لكن أفلاطون أخفق فى أن يقيم دولته المثالية لتشدده فى تطبيق آرائه فى بيئة تعجز عن استيعابها، أو لعدم ايمان الملك الشاب – ديونيسيوس – بجدوى الحكمة المجردة[٧].

من هذا المنطلق نستطيع أن نقدم الحلول التى قدمها افلاطون فى مجال الحديث عن النظام المثالى للحكم، وهى حلول توجد فى الواقع فى ثلاث محاورات من محاوراته هى : الدولة المثالية أو «الجمهورية» The Republic حسب تسميتها الشائعة، والسياسى أو رجل الدولة Statesman، والقوانين Laws.

وقد كتب أفلاطون كتابه «الجمهورية»[٨] وهو فى شبابه أو فى باكورة رجولته تقريباً، ثم قدم بعد الجمهورية كتابه «السياسى» الذى اتسمت أفكاره وآراؤه فيه بالنضج والكياسة، وبعد ذلك وضع كل خبراته النظرية والعملية فى كتابه «القوانين» حيث نجده

قد هذب من أحلامه فى الجمهورية ونزل بها إلى الميدان العملى حتى تتلاءم وتتوافق مع طبيعة الانسان وما تتميز به من ضعف[9]. ومن المتواتر أن أفلاطون قد توفى وهو دائب على انجاز هذا الكتاب.

ومن الملاحظ أن المحاورتين الأولتين تتشابهان فى النظرية العامة التى يقدمها عن الدولة المثالية. أما القوانين فتختلف أشد الاختلاف عن «الجمهورية» و «السياسى»[10].

ولنتعرض لنظرية أفلاطون فى الدولة من خلال عرضه لها فى كتبه الثلاث، مبتدأين بالجمهورية :

١- نشأة الدولة عند أفلاطون :

يرى أفلاطون أن المجتمعات ظهرت نتيجة للحاجات البشرية التى لا يمكن اشباعها الا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض، اذ لا يوجد انسان كامل بمعنى أنه لا يوجد انسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده فهو غير قادر على الاكتفاء الذاتى ويحتاج إلى مبادلة انتاجه بانتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات حياته، ومن هنا فلابد من التخصص وتقسيم العمل بحيث يؤدى كل فرد عملاً واحداً فقط وفقاً لمواهبه الطبيعية.

وتحليل أفلاطون هذا قد أوضح وجهة نظر جديدة ظلت تلازم النظرية الاجتماعية حتى الآن، وهذا التحليل يعنى أن أساس قيام المجتمعات المتمدينة هو الحاجات الاقتصادية، وتبادل الخدمات بين الأفراد فى المجتمع، وأن كل عضو فى المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء[11].

ولكن اذا كان البعض قد رأى أنه اذا كانت الدولة مجرد تنظيم اقتصادى على النسق الذى أوردناه، فلن تكون العدالة سوى الفطرة التى تستميل الانسان لتركيز ملكاته لانجاز فعل اقتصادى يتخصص فيه. وههنا، لن يفترق الانسان عن الغريزة الافيما ندر، والغريزة هى التى ترغم الطبقات المختلفة لمجتمع النمل لتكريس أنفسها. كل لتأدية عمل خاص[12].

فان أفلاطون يرى فى تعدد احتياجات الانسان أبعد من الضروريات، آفة تصيب

الجنس البشرى، اذ يقتضى هذا التعدد زيادة مماثلة فى وسائل اشباعها، وههنا يخالف الكتاب المحدثين الذين يرون فى ابتكار وسائل اشباع المطالب الانسانية المتزايدة – ولا سيما التى تعتبر كمالية – علامة على ارتقاء الحضارة(١٣). على أنه لا ينكر تأثير الاقبال على اقتناء الكماليات على صفاء الأذواق وما تبعثه الفنون فى النفوس من رقة المشاعر، وهو يدرج تحت باب الكماليات والفنون : الموسيقى والشعر والتصوير وصناعة الحلوى والملابس، لكنه يرى أن الارتقاء بالفنون لا يدخل فى نطاق رسالة الدولة الأصلية(١٤).

ووظيفة الدولة بناء على هذا التحليل، هى ايجاد أوفق الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد، وتحقيق اشباع الحاجات المختلفة.

واذا ما اخفقت الدولة فى كفالة احتياجات مواطنيها فانها – كما يقرر أفلاطون – تنساق وراء العدوان – وينبثق هذا الاخفاق عن تحلل نظام الاستكفاء الذاتى الاقتصادى. وهو قوام الجسم السليم للدولة الأصلية، ويعزى عدوان دولة على غيرها إلى اضطراب دستورها وتداعى نظمها. وينشأ العدوان عن خلل فى تفوقها الأصيل، مثلما يندفع الفرد للعدوان عندما تصاب فضيلته – أى مثله الخلقية العليا – القصور وتداعى همته(١٥).

ووظيفة الأفراد هى القيام بتنفيذ الأعمال التى تفرضها عليهم مراكزهم الاجتماعية – وتتوقف أهمية الفرد الاجتماعية على قيمة العمل الذى يقدمه للمجتمع، فالفرد فى الدولة يحتل مركزا اجتماعيا معينا، وهذا المركز يتطلب التزامات معينة، وعلى الدولة أن توفر الأسباب التى تسهل قيام الأفراد بالتزاماتهم. وعلى ذلك فالحرية التى تكفلها الدولة للفرد لا يقصد بها منحه اراده طليقه، بل تعنى تمكينه من آداء الخدمات والالتزامات المطلوبه من المركز الذى يحتله(١٦).

وهكذا يمكن القول أن هذه الأفكار، التى يطرحها أفلاطون، تقوم على حقيقتين، أساسيتين : أولاهما : أن الناس يختلفون فى المواهب وبالتالى يؤدون بعض الأعمال بطريقة أحسن من غيرهم. والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على العمل الذى يتفق مع استعدادهم الطبيعى(١٧).

ويبدو أن فكرة الحاكم الفيلسوف قد أصبحت فكرة ليست غريبة الآن على تفكير افلاطون، اذ هي تساير منطق اختلاف المواهب والتخصص لأنه العالم العارف بكل أمور رعاياه.

وقد رأى أفلاطون أن المشكلة التى تواجه المجتمع ليست مشكلة تقسيم الأفراد حسب مواهبهم، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة قسراً على الأفراد، ولكن المشكلة الحقيقية هى اتاحة الفرصة للمواهب المختلفة لكى تكتسب المران الكافى الذى يؤهلها لبلوغ الكمال الذى يمكن المجتمع فى النهاية من تحقيق أغراضه السامية، وهنا تظهر لنا أهمية الحاكم الفيلسوف ومكانته فى المجتمع، فهو الفرد الوحيد الذى لديه المعرفة الكافية لوسائل تنمية مواهب الأفراد الطبيعية، وتوجيه المجتمع نحو تحقيق أغراضه السامية[١٨].

ويبين أفلاطون أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفى النزعة، محباً للمعرفة، وديعاً مع أصحابه، شديدا مع أعدائه، يقول أفلاطون «الحاكم الكفوء فى عرفنا .... فلسفى النزعة، عظيم الحماسة، سريع التنفيذ، شديد المراس»[١٩].

٢- نظام الطبقات : Classes

يعتبر أفلاطون الدولة بمثابة شخص أو وحدة حية مكونة - كالفرد - من أجزاء منسجمة تترابط ببعضها البعض وتهدف إلى غرض واحد هو تحقيق الخير.

ومحاولة أفلاطون ايجاد تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً أو صلته إلى أن كل دولة تحتوى على ثلاث وظائف ضرورية :

١- سد الحاجات الطبيعية.

٢- حماية الدولة من الخطر الخارجى.

٣- حكم الدولة[٢٠].

وقد ارتبط هذا التقسيم الثلاثى لوظائف الدولة بالتقسيم الطبقى الذى اقترحه أفلاطون لمجتمع دولته المثالية، وهو تقسيم ثلاثى - أيضاً - أركانه الآتية :

١ - طبقة العمال المنتجين : Producing Class وتقوم بمهمة اشباع حاجات الأفراد جميعاً وتضم جميع من يقومون بالنشاط الاقتصادى من زراع وصناع وتجار.

٢ - طبقة الجنود المحاربين : Military Class وتضطلع بمهمة الدفاع وحماية الدولة ضد الاعتداءات الخارجية.

٣ - طبقة الحكام : Governmental Class وتقوم بمهمة وضع القواعد المنظمة للجماعة وادارة شئونها أو قيادة زمامها[٢١].

ومن الملاحظ أن هذا التقسيم الطبقى فى مدينة أفلاطون يقترب كثيراً من التقسيم الذى قال به من قبل هيبودام. الا أن هيبودام كان يسوى بين الطبقات الثلاث ويجعل اختبار الحكام فى أيدى الطبقات الثلاث ومن بين أفرادها وذلك عن طريق الانتخاب.

أما أفلاطون فقد رأى أن أساس تقسيم المجتمع إلى هذه الطبقات يرجع إلى اختلاف استعدادات الأفراد، فهناك ثلاثة أنواع من الناس :

١ - أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم.

٢ - أولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت مراقبة غيرهم.

٣ - أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم.

وجدير بالذكر أن هذا التقسيم إلى فئات ثلاث ليس من قبيل النظام الطبقى المعروف، اذ أن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات ليس وراثياً، بل على العكس نجد أن أفلاطون يرمى - من خلال هذا التقسيم - إلى مثل أعلى هو ايجاد جماعة يتاح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التدريب الذى يتلاءم مع ميوله، ويرتقى فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التى تؤهله أعماله ليشغلها عن جدارة، وبهذا يمكن القول أن أفلاطون كان متحرراً من التعصب الطبقى تحرراً تاماً[٢٢].

ولقد دفعت هذه النظرية أفلاطون إلى القول بأن طبقة الحكام هى الطبقة الوحيدة التى يشتمل فيها الذكاء والحكمة. وعلى الرغم من اشادته المتكررة بمهارة طبقة الصناع الا انه كان يرى أن كفاءتهم السياسية تتمثل فى الطاعة فحسب، أى أنهم معدومو

الكفاية السياسية، ولا يمكن أن يكتسبوا المعرفة السياسية عن طريق التعليم أو المران أو الخبرة.

ويجب ألا يفهم من ذلك أن أفلاطون كان يقصد التقليل من أهمية أرباب الحرف بالقياس إلى الطبقات الحاكمة، فقد أراد فى الواقع أن يبين أن الطبيعة هى التى تفرض هذا التقسيم، الذى هو لازم للمجتمع الكامل، فلا يجوز للمجتمع أن يعمل على ازالة الفوارق الطبيعية(٢٣).

وقد أطلق أفلاطون على الطبقتين الثانية والثالثة لقب «حراس دولة المدينة» ويتولى هؤلاء الحراس Guardians القيام بمهمة الحكم فى الدولة وادارة شئونها والدفاع عن سلامتها، أى أن أصطلاح «الحراس» يشمل من نطلق عليهم اليوم : الوزراء ومرؤوسيهم وأعوانهم من موظفى الدولة، كما يشمل رجال الجيش ورجال القضاء(٢٤).

ولكى يسهل افلاطون على الأفراد قبول فكرة هذا التقسيم فانه يلجأ إلى الدين، أى إلى الادعاء بأن لذلك التقسيم أصلاً دينيا، وذلك بأن نقول للأفراد أن أصل الجنس البشرى انما نشأ فى باطن الأرض – التى هى بمثابة الأم الكبرى – ولقد كان مما يسر الآلهة، اذ ذاك، أن يمزجوا بعض الأفراد ذهباً وبالبعض الآخر فضة وبالأخرين نحاساً وحديداً، فطبقة الحكام كانت من الذهب، وطبقة المحاربين من الفضة، والطبقة المنتجة من الحديد والنحاس(٢٥).

ولأن الفضيلة عند أفلاطون هى المعرفة، ولأن هناك حقائق مطلقة يدركها البعض دون البعض الآخر بفضل مواهبهم وبصيرتهم النافذة، فمن الطبيعى أن لا يتساوى الأفراد. فالأفراد يختلفون من حيث المواهب والقدرات والعقول والأحاسيس – ولذلك يقول أفلاطون أن الديمقراطية وهم وخداع وزيف لأنها تقوم على أساس المساواة بين الأفراد. وهذه المساواة لا وجود لها فى الواقع(٢٦).

ويبدو أن أفلاطون من خلال عرضه لنظام الطبقات لا ينجو من النقد الذى يتمثل فى اتهامين(٢٧) : الاتهام الأول : يتمثل فى ارتكاز الدولة على نظام طبقى تبدو فيه بعض ملامح نظام الطوائف، وخاصة أنه يفترض وجود حاجز كبير بين الطبقة الحاكمة والطبقة المنتجة. أما الاتهام الثانى : فأساسه أن الحكومة تعتمد على نظام من الحكم يوحد الدولة

باخضاعها إلى سيادة فردية بدلاً من توحيدها بخلق ارادة عامة واحدة.

٣- العدالة Justice

مما لا شك فيه أن الموضوع الرئيسي، لجمهورية أفلاطون هو العدالة، ذلك الموضوع الذى تدور حوله المناقشة خلال هذه المحاورة التى يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثالية ويربطها بنظريته فى المثل والأخلاق .

وقد عرض أفلاطون فى بداية كتابه «الجمهورية» ثلاث تعريفات للعدالة، التعريف الأول، هو تعريف فيفالس من أن العدالة هى اتفاق أعمال الانسان مع التقاليد الجارية[٢٨]، ولكن هذا المذهب الفلسفى لا يصلح لأن التقاليد فاسدة. وكان، همّ أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل قواعد التقاليد البالية، فهاجم الشعراء والسوفسطائيين والفنانين والساسة ورجال الدين.

والتعريف الثانى هو تعريف تراثيماخوس من أن العدالة هو مصلحة الأقوى. أو بعبارة أخرى القوة هى الحق[٢٩]. ويترتب على ذلك أن مقياس السلوك هو ارادة الشخص ومقياس السياسة ارادة الحاكم، وهذا المذهب هو مطية الاستبداد والظلم.

والتعريف الثالث يتمثل فى نظرية غلو كون، وهى أن الظلم من شيم النفوس. وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح، فلما رأى الناس أنهم يظلمون ويظلمون، فيحربون لذته ومرارته. اتفقوا فيما بينهم ألا يظلم بعضهم بعضاً[٣٠] . فشرعوا القوانين والعرف، وسموا القانون عدلا. فاذا كانت العدالة فى التعريف السابق ثمرة المصلحة فهى هنا نتيجة الخوف.

ولكن ماذا يفعل أفلاطون ازاء هذه المذاهب القوية. والتى لا يزال كثير من الناس يعتنقونها؟ أخذ يمتحن فكرة اللذة ويبحث عن طبيعة النفس، وطبيعة الموجود. وصلة النفس بالخير والشر. والفضيلة والرذيلة. فأولئك الذين ذهبوا إلى أن الانسان بطبعه يميل إلى تحقيق لذاته والجرى وراء شهواته على حساب غيره، ويؤثرون الظلم على العدل، مخطئون فى فهم الطبيعة البشرية، لأن هناك فرقاً بين الخير واللذيذ ... وليس الخير ايثار لذة على أخرى وليس الحق هو القوة، ولكن خير النفس فى الزهد وممارسة الرياضة لتتعلم التناسب، وتنطبع على النظام والانتظام[٣١] .

من هنا بدأ أفلاطون يطور نظريته فى العدالة، فالعدالة عنده تعنى اتحاد يؤلف بين الأفراد، يجد كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقاً لاستعداده الفطرى وخبرته ومرانه(٣٢).

وهكذا يكون معنى العدالة منصرفاً إلى تحقيق حالة محدودة وهى اعطاء كل فرد ماله - العمل بحسب حالته القائمة بالفعل وفى ضوء مؤهلاته وخبراته - وما عليه - تأدية الأعمال التى يتطلبها المركز الذى يشغله(٣٣).

والعدالة فضيلة خاصة وعامة، فهى فضيلة خاصة لأنها تعطى الفرد عملا معينا فى المجتمع وتجعله صالحا لأدائه. وهى فضيلة عامة لأن المجتمع يكون صالحا اذا شغل كل فرد فيه العمل الذى هو أهل له. وبذلك يستفيد المجتمع من عمل الفرد، ويستفيد الفرد من المجتمع، لأنه أوجد له مركزاً خاصا به، وأتاح له الفرصة التى تمكنه من أداء عمله خير أداء(٣٤).

والعدالة عند أفلاطون جزء من الفضيلة البشرية، والفضيلة هى الصفة التى تؤهل الانسان ليغدو صالحا أو خيراً. ولذا فانه لكى تتضح صورة العدالة يجب البحث عنها فى نطاق الدولة.

ولقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكى يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة، وقد انتهت به دراسته إلى تصور تركيب مثالى للدولة فيه العدالة على أكمل وجه.

ولكى يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة فى دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها، فالنفس لها ثلاث قوى هى : الناطقة والغضبية والشهوانية، ولكل منها فضيلة خاصة بها، كذلك فإن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالى عند أفلاطون :

فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام - وفضيلتها الحكمة.

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس - وفضيلتها الشجاعة.

أما النفس الشهوانية : فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار - وفضيلتها العفة.

اذن لدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات في المجتمع فما هو اذن موضوع العدالة منها؟ ينتهى افلاطون الى القول بأن مبدأ تقسيم العمل فى الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، ثم أن خلاص النفس مشروط بعدم مبالغة احدى قواها وطغيانها على القوى الأخرى، أى فى حفظ التناسب بينها وكذلك فى التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس - وذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقة بالنسبة للنفس، وأما نقيض العدالة فهو طغيان احدى قوى، النفس على قواها الأخرى.

فكذلك تكون العدالة فى الدولة اذ تتمثل فى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف. فالعدالة فضيلة لا يمكن تحقيقها الا عندما يصبح الحاكم فليسوفا. وبذلك تصبح فضائل النفس هى بعينها فضائل الدوله من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثالية[٣٥].

ومن هنا يمكن القول أن أفلاطون قد طبق نظريته الأخلاقية على دولته المثالية، اذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة، شجاعة، عفيفة، عادلة، ومن هنا تصبح السياسة عند افلاطون أخلاقا موسعة.

وقد ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، اذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالخير وبالمثل، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا - وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها[٣٦].

ولعل أفلاطون - بنظريته هذه - انما كان يقدم، للمبدأ العصرى «الرجل المناسب فى المكان المناسب» الا أن أفلاطون يطور هذا المفهوم ليجعله يشمل كل عمل يمتنع عن إتيانه الانسان استجابة للصالح العام للوطن، ودرءا للمنفعة الشخصية المحدودة، ومن ثم يكون العدل بصورة عامة عند أفلاطون هو نوع من المفهوم الحديث للأخلاق[٣٧].

ولكن اذا كان أفلاطون قد نادى بأن تلتزم كل طبقة بحدودها الخاصة، وأعتبر أن هذا المبدأ هو قوام العدالة، وهو الأساس الأول فى بناء دولته المثالية، الا أن فكرة العدالة بهذا الشكل لا تعدو الا أن تكون المحافظة على الأمن والنظام العام، وليس ما توفره الدولة لرعاياها من الحرية والحماية كأسس الحياة.

فالحرية عند أفلاطون انكار، للفضيلة، اذ ليس فى وسع أحد أن يختار مكانة ولا واجبه بل أننا نجد أفلاطون ينصح بأن لا يتاح للمواطنين قراءة أى شئ الا بعد أن تكون الدولة قد وافقت عليه(٣٨).

كذلك فإن أفلاطون فى تحليله لمبدأ العدالة قد جعل مسألة التحليل مزدوجة : فالعدالة أولاً صفة للفرد وهى بهذا المعنى حقيقة مستقلة، ثم هى ثانيا صفة للدولة وبهذا المعنى، تعبر عن خصائص أخرى مختلفة(٣٩).

ان العدالة عند أفلاطون لم تكن تقتضى المساواة، لأنه من الممكن فى اعتقاده، أن يقع تفاوت فى السلطة والحقوق دون أن يكون فى ذلك ما ينافى العدالة. فالسلطة كلها من حق الحكام لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، وأن الظلم لا يقع فى هذا الصدد الا اذا وجد بين أفراد الطبقتين الأخريين، من هم أكثر، حكمة من بعض الحكام. ولهذا فإن أفلاطون يحتاط لذلك فيجيز رفع المواطنين، أو خفضهم، رغم اعتقاده أن ميزتى المولد، الطيب والتعليم الجيد سيؤديان إلى نتيجة فى معظم الحالات، وهى أن يأتى أبناء الحكام أفضل من أبناء الآخرين(٤٠).

أما تعريف العدالة عند أفلاطون فقد اعتبر البعض أنه لا يتضمن أى معنى قانونى، اذ جاء خاليا مما يتضمنه اللفظ اللاتينى Jus أو اللفظ الانجليزى Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات ارادية فى ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة(٤١).

ولكن هذا النقد يمكن الرد عليه بأنه خارج عن الموضوع لأن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى الحقيقة عدالة على الاطلاق، بل هى روح كامنة فى النفس لا تتحلى فى صورة حق ملموس، ولا فى صورة أى قانون. كذلك فان اليونانيين – كما يرى باركر – يبدو أنهم لم يكن لديهم كلمة تقابل كلمة Jus اللاتينية. وهى كلمة لا يقتصر معناها على معنى كلمة «الحق» فقط، بل تعنى إلى جانب ذلك، بل وأكثر من ذلك، ما يفهم من كلمة «العلاج» أى أنها تدل على شئ واقعى ملموس «معترف به ويمكن أن تنفذه سلطة انسانية «هذا الشئ هو جماع القواعد الواقعية التى تتبعها دور القضاء، سواء كانت وليدة العادة أم الأحكام القضائية أم القانون. وتصور أفلاطون للعدالة بهذا المعنى لم يبتعد كثيراً عن الأفكار السائدة فى اليونان آنذاك(٤٢).

٤- الفكر الشيوعى عند أفلاطون :

عندما وضع أفلاطون أسس دولته المثالية - فى الجمهورية - رأى أن هذه الدولة يجب أن تحتوى على حرف متنوعة تكفى لسد الحاجات المختلفة لجميع المواطنين، وكلما تطورت الدولة فى المدنية ازدادت حاجاتها وتنوعت حتى تشمل الحاجات الضرورية والحاجات الكمالية، فتزداد رغبة الدولة فى أن تضم اليها، ما تستطيع من الأراضى الملاصقة لها ليعينها ذلك على تحصيل هذه الحاجات. وكذلك يجب على الدولة أن تدافع عن مدنيتها ضد أطماع الدول المجاورة لها ومن هنا تظهر الحاجة إلى وجود جيش قوى، ثم إلى وجود طبقة الحكام.

وتمشياً مع رأى أفلاطون يجب على كل طبقة من هاتين الطبقتين - الجند والحكام - أن تتخصص فى عملها، كما يجب أن يتاح لها فرصة التعليم الكافى، وأن تعيش كل طبقة فى مكان يمكنها من الاشراف على عملها اشرافا تاما، سواء أكان هذا العمل يتعلق بالسياسة الداخلية، أم بالدفاع عن الدولة.

لذلك فان حياة هاتين الطبقتين يجب أن تنظم بطريقة تضمن عدم تحولهم إلى أعداء للمواطنين. ويرى أفلاطون أن خير ضمان لنزاهة أفراد طبقتى الجند والحكام، وتفرغهم لعملهم يكون بما يأتى :

١- تحريم الملكية الخاصة - على أفراد هاتين الطبقتين سواء كانت منازل أو أرض أو مال أو غير ذلك وجعلهم يعيشون فى شبه معسكرات ويتناولون طعامهم على موائد مشتركة.

٢- الغاء الزواج الفردى الدائم واستبدالة بالانسان الموجه وفقاً لمشيئة الحكام بهدف انتاج أفضل سلالة ممكنة[٤٣].

فالغاء الملكية والأسرة فى دولة أفلاطون المثالية كان يهدف منه تجنب كل ما من شأنه أضعاف الدولة لأسباب مادية أو أدبية، اذ أن وجود مصالح خاصة يثير احتمال تعارضها مع المصلحة العامة وبالتالى اضعاف الدولة، كما أن التعارض بين مصالح الأفراد يؤدى إلى المساس بقوة الدولة خاصة بالنسبة لطبقتى الجند والحكام. وسدا للذرائع، وأملاً فى تقوية دولته، رأى أفلاطون الغاء الملكية والنظام الأسرى[٤٤].

أما عن الغاء الملكية : فقد كان افلاطون يعتقد أن المال مفسدة لهاتين الطبقتين - الجند والحكام - ومصدراً لقيام صراع داخل نفوسهم : صراع بين الواجب والصالح العام من ناحية وبين الصالح الخاص - الذى يدفع اليه السعى وراء المال والحرص عليه - من ناحية أخرى. وقد رأى أفلاطون أنه لا سبيل إلى معالجة جشع الحاكم ووضع حد لذلك الصراع الا عن طريق حرمان الجند والحكام من حق الملكية.

ويؤكد أفلاطون على ذلك بقوله «لا يملك واحد منهم مسكنا أو مخزنا، يحظر دخوله على كل من يشاء عندما يريد «ويحرم عليهم تناول الذهب أو الفضة، أو التزين بهما ووضعهما على الملابس، أو الشرب فى أوان من هذه المعادن الثمينة. وكذلك يرى عدم اعطائهم رواتب أو أجر على ما يقومون به من أعمال ولكنهم يحصلون على الضروريات اللازمة لهم بتعيين منتظم من المواطنين[٤٥].

ولم يكن أفلاطون يهدف من وراء ذلك هدفاً اقتصاديا - أى العمل على رفع مستوى معيشة الشعب أو بعض طبقاته - وانما كان هدفه سياسيا، ذلك لأنه انما كان يهدف إلى تحقيق أو فى وأوفر قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة، وكان يرى أن الملكية الخاصة لا تصل به إلى ذلك الهدف لأنها مصدر للمنازعات والخلافات بين الأفراد كما كان يهدف إلى تحقيق أعلى درجة وأغلى قدر من الولاء للوطن من جانب جنده وحكامه، وكان يرى فى الغاء الملكية سبيلاً إلى ذلك الهدف.

وبذلك تختلف شيوعية أفلاطون - لو صح هذا التعبير - عن شيوعية كارل ماركس - الشيوعية الحديثة - التى هى فى جوهرها ذات صبغة اقتصادية، كما تختلف عنها من ناحية أخرى هامة وهى أنه بينما تحرم شيوعية أفلاطون ملكية الأموال فى مختلف صورها - أى بما فى ذلك النقود - فان شيوعية ماركس انما تلغى فحسب ملكية وسائل الانتاج - كالأرض والمصانع والمناجم - وتقرر للفرد حق ملكية النقود[٤٦].

بل أن البعض قد أعتبر أن نظام أفلاطون هنا لا يعتبر شيوعيا، ذلك لأن الشيوعية تقوم على الغاء الملكية الخاصة، واحلال ملكية الدولة للأموال محل ملكية الأفراد. فاذا كان تحريم الملكية فى مدينة أفلاطون مقصوراً على طبقتى الجند والحكام، فلا يمكن

القول بوجود نظام شيوعى، لأنه يبقى أن الطبقة الثالثة - طبقة المنتجين - تتمتع بحق تملك الأموال ملكية خاصة. لذلك فقد أنتقد أرسطو أفلاطون فى أنه، يحرم على الطبقات العليا تملك الأموال بينما يبيحه للطبقات الدنيا(٤٧).

أما من حيث تحريم الزواج وما يتبعه من شيوعية النساء والاطفال، فقد كان السبب الأساسى الذى جعل أفلاطون يقول به، أنه كان ينظر إلى العاطفة العائلية كمنافس قوى لعاطفة الولاء نحو الوطن والدولة فى نفوس الجند والحكام، أى أنه كان يرى أن من شأن العاطفة العائلية أن تضعف من سلطان العاطفة الوطنية.

والغاء الزواج بالنسبة لطبقتى الجند والحكام يحقق سبباً اضافيا لقوة الدولة وذلك بفضل ما يتيحه من تحسين النسل. وتحسين النسل البشرى أى الذرية عند أفلاطون، مثل تحسين النسل فى الكائنات الأخرى عن طريق التهجين وغيره، من العوامل الأساسية لتحقيق قوة المجتمع، ويتم تحسين النسل بحدوث الجماع بين أصلح الأشخاص من الجنسين. وهذه الصلاحية تأتى من عوامل عديده وراثية وغير وراثية، فمثلاً طبقة الجنود يكون ناتج جماعها أقوى الرجال، وأكثر الأجسام صحة يكون لها تأثير على ميلاد أصلح أصلح الأفراد، وأجمل النساء يلدن أجمل الأطفال(٤٨).

ويرى الدكتور على عبد القادر أن الغاء نظام الأسرة عند الطبقة العليا بشقيها لا يعنى أن أفلاطون كان يدعو إلى اباحية أو أتصال جنسى غير مشروع، ولكن على العكس كانت الفائدة العائدة على الدولة ككل هى المقياس والمعيار الصارم لمثل تلك الصلات والعلاقات الجنسية - وكأننا بمعيار المصلحة العامة تستبدل المقدس والعاطفى بما كان ذا فائدة للمجتمع عامة، فيجمع الذكر الآدمى، المناسب - ٢٥ - ٥٥ عاما - إلى الأنثى الآدمية المناسبة - ٢٠ - ٤٠ عاما - فى الوقت والمناخ المناسبين - عند هبوب الرياح الشمالية الباردة - فى حفلات خاصة، تقدم فيها القرابين، وتتلى فيها الأناشيد، وفى هذه المناسبة يسمح للشباب القوى المتفوق بزيجات أكثر لانجاب أكبر عدد من الأولاد الذين يماثلون آباءهم(٤٩).

ويسمح للرجل الشجاع أن تكون له علاقات زوجية أكثر من الآخرين، وتترك له حرية الاختيار فى هذه الشئون أكثر من سواه، لينجب أكبر عدد من الأطفال، يمكن الحصول عليه من هذا الأب(٥٠).

وقد رأى أفلاطون أن يوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس متخصصون، وتأتى الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم، وبذلك لا توجد بينهم صلة قربى معروفة ولكنهم جميعاً يعدون بمثابة أسرة واحدة، فيتسع مجال التعاطف والتحاب بينهم جميعاً.

واذا كان أفلاطون لا يحرم حق تكوين الأسرة على طبقة الشعب – الزراع والصناع والتجار – فانه كان يرى مع ذلك ضرورة فرض رقابة عليها للعمل على منع زيادة عدد السكان زيادة بالغة، كما كان يرى أن يعدم كل طفل اذا ولد ناقص التكوين، وكذلك بعدم الولد اذا كان فاسد الأخلاق لا يرجى له صلاحا والمريض اذا كان لا يرجى له شفاء[٥١] ومع ذلك كان يرى أفلاطون أن على الادارة الطبية أن تسبغ خدماتها على أصحاء الأبدان والعقول، مع أهمال السقماء ليموتوا، واعدام الأشرار الفاسدين غير القابلين اصلاحا[٥٢]. لذلك فان فلسفة أفلاطون هذه تعتبر المصدر الأول لفلسفة نيتشة وفلسفة النازيين[٥٣].

خلاصة القول أن شيوعية النساء عند أفلاطون تختلف كثيراً عن الفكرة الشيوعية الحديثة : تلك الفكرة التى تطلق حرية الشهوات وتحرم الزواج بوصفه قيداً على هذه الحرية. أما فكرة الشيوعية عند أفلاطون فقد كان مدفوعا اليها بدافع آخر يختلف تماماً، ألا وهو دافع مصلحة الدولة، فالنساء فى نظر أفلاطون مواطنات لهن نفس الحقوق ويمارس نفس الوظائف كالرجال تماما[٥٤]، مع فارق وحيد هو أن لهن فوق ذلك وظيفة خاصة بهن، ألا وهى انجاب المواطنين للدولة. فأنجاب المواطنين وظيفة عامة. وما ينجبنه من أطفال يكون للدولة وليس لهن. وتبعاً لذلك، لا يطلق أفلاطون حرية الشهوات، بل على العكس يراقب ممارستها ويضع القواعد المنظمة للاجتماع بين الرجال والنساء، حتى أنه يجعل الجماع بالقرعة بأمر الحكام وتحت اشراف الكهول[٥٥].

ومع أن أفلاطون لم يكن يقصد الدفاع عن حقوق المرأة، وانما كان يعتقد أن ذلك هو ما توحى وتوصى به المصلحة العليا للدولة، الا أن التمادى فى الخيال الفلسفى وجهله بالمرأة قد أعمياه عن تفهم أبسط المبادئ فى العلاقة بين الرجل والمرأة.

لذلك فان أفلاطون – هنا قد لا يحتاج إلى كثير من الجهد، ذلك أنه إلى جانب

نقده في الجواب اللا أخلاقية التى تضمنها قوله بشيوعيه النساء والأطفال، فانه يتعرض لعدة انتقادات من تلميذه أرسطو تتمثل فيما يلى :

١- ينتقد أرسطو شيوعية الملكية من منطلق كون الفرد لا يبذل كل عنايته واهتمامه الا لما يملكه شخصياً. واذا كان توزيع حاجات المعيشة والأجور على قدر حاجة الفرد لا على قدر ما يقدمه من عمل، فان ذلك سيكون مدعاه إلى تذمر أولئك الذين يعملون أكثر من غيرهم ولا ينالون أكثر من الغير الذى لا يعمل الا قليلاً.

٢- ان الشيوعية تغلق الباب أمام الحرية، اذ كيف يمكن أن يكون الفرد حراً - كما يقول أرسطو - اذا لم يكن هناك شيئ يمتلكه له فيه حرية التصرف؟

٣- ينتقد أرسطو أفلاطون فى الغائه لنظام الأسرة وقوله بشيوعية النساء والأطفال، لأن ذلك يتلاءم مع عادات وخصال بعض فصائل الحيوان، ولكنها لا تتفق مع الآداب التى يجب أن يتصف بها الانسان. وحين يعتبر كل مواطن أن آلاف الأطفال الذين تضعهم الدولة هم أطفاله فسوف تقل عنايته بأمر تربيتهم(٥٦).

٤- ان تطبيق شيوعية أفلاطون على بعض الطبقات دون البعض الآخر سيترتب عليه قيام دولتين داخل الدولة : دولتان تعارض أحداهما الأخرى وهو أمر لا يتفق مع وحدة الدولة التى تطلع اليها وطالب بها أفلاطون(٥٧).

٥- التربية والتعليم Education

يعتبر أفلاطون أن التعليم وسيلة ايجابية لتحقيق دولته المثالية، لأن التعليم هو الوسيلة الناجحة التى تمكن الحاكم من ادراك كنه الطبيعة البشرية ومن توجيهها نحو الهدف المنشود فى الدولة المثالية.

ويرى أفلاطون أن الدولة منظمة تعليمية، فإذا صلح تعليم المواطنين فى الدولة استطاعوا فى يسر أن يتبينوا حل الصعوبات التى تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها. وأن الدور الذى يناط بالتعليم فى دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه البحث الأساسى فى الجمهورية(٥٨).

فاذا كانت الفضيلة هى المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم

الذى يكفل ذلك هو الجزء الجوهرى فى الدولة المثالية. فمن وجهة نظر افلاطون يمكن بنظام تعليمى جيد تحقيق كل تقدم. أما أن أهمل التعليم فان أى عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذى شأن.

ويستهدف أفلاطون من نظامه التعليمى، وضع كل فرد فى الوظيفة، ومن ثم فى الطبقة التى تتمشى مع طبيعته، وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف الثانى فهو الوصول إلى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد(٥٩).

أى ان الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء اصحاب الحكمة بالتعرف على استعداداتهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم الى الحكم القائم على التخصص تحقيقا للعدالة.

ولعل افلاطون كان من رواد اعتبار عملية التعليم مجالا مفتوحا لا يلتزم بأعمار محددة، بل اقترح نظما تكفل تدريب وتعليم الكبار لتحقيق الحكم الصالح الواعى والخدمة العامة المستنيرة(٦٠).

وعلى هذا الأساس – ولما للتعليم من أهمية عند افلاطون – فقد جعله نظاما اجباريا وتحت رقابة الدولة، باعتبار أن الدولة لا تستطيع أن تترك شئون التعليم للحاجة الملحة، وأن يكون مصدرا للتجارة – كما كان عند السوفسطائيين – بل عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك، وأن تتأكد من أن المواطنين يحصلون بالفعل على الاعداد اللازم، وأن تتثبت من أن نوع التعليم الذى يعطى فعلا يتلائم مع رفاهية الدولة وتجانسها(٦١).

وهو اذ يرى تطبيق ذلك اجباريا ينتقد نظم التعليم المتبعة وقتئذ فى دولة المدينة، وهى النظم التى تترك للأفراد حرية اختيار نوع التعليم الملائم لأولادهم دون نظر الى ميلوهم، أو استعداهم الفطرى. ويعيب على تلك النظم أيضا أنها تحرم الغالبية العظمى من الشعب من التعليم بسبب عدم قدرتهم على تحمل مصاريفه، وقد كان افلاطون يؤمن ايمانا عميقا بحق الأفراد جميعا فى التعليم لا حرصا على حقوق الأفراد فحسب، ولكن حرصا على المصلحة العليا للمجتمع(٦٢).

والتعليم عند افلاطون ينصب على ناحيتين رئيسيتين هما الموسيقى والألعاب، ولكل

من هاتين الكلمتين، معنى، أوسع من معناها القائم الآن: فالموسيقى تشمل كل شئ فى عالم الفنون وهى تكاد تشمل بمعناها ما نعنيه اليوم بكلمة «ثقافة». أما الألعاب الرياضية فانها تعنى كل ما يتعلق بتدريب البدن وصلاحيته، وهى أوسع قليلا مما نسميه الآن «تمرينات بدنية»(٦٣).

وكان التعليم يقوم على سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات لتصفية الأفراد كل حسب قدراته ونزعاته.

وتبدأ المرحلة الأولى من السن المبكرة للأحداث(٦٤) بتلقى دروسا فى الموسيقى والجمباز. وتشمل الموسيقى دراسات الشعر الجيد الذى تشرف الدولة على اختياره وتنقيته من شوائب خرافات الشعراء العابثين، وعلى أن يتضمن المثل العليا التى يجب على النشئ استيعابها والايمان بها. وقد طالب أفلاطون باخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحاكم حتى لا يقع بين أيدى الشباب ما يمكن أن يؤثر فيهم تأثيرا خلقيا سيئا(٦٥) ذلك ان افلاطون لا يذهب الى ما ذهب اليه الفكر الحديث من أن العقل السليم فى الجسم السليم، اذ أنه يرى العكس حيث انه اذا ما صلحت النفس تستطيع أن تجعل الجسم متكاملا(٦٦).

أما المرحلة الثانية – ومدتها عشر سنوات – فتكون لمن نجح وأثبت جداره فى المرحلة الأولى، وقد ركز أفلاطون فيها على دراسة الرياضيات – التى تعتبر فى حقيقة الأمر رياضة فكرية وتدريباً حقيقياً للذهن – والفلك لمحاولة الاضطلاع على القوانين التى تحكم هذا الكون – لينتقل الدارس بعد ذلك إلى دراسات فلسفية وهى مباحث لا دراك ومعرفة قيم الحق والخير والجمال.

وتبدأ المرحلة الثالثة بعد ذلك، ومدتها خمس سنوات، ولا يرتقى اليها الا كل من خبر الحياة بسلمها وحربها، وامتاز فيما سبق من دراسات . وفى هذه المرحلة يدرس الطالب مادة الفلسفة أو الجدل الديالكتيكى مقرونا بالتأمل الميتافيزيقى لأن هذه المواضيع بمجموعها تساعده على تكوين وتشجيع الفكر الفلسفى وبالتالى تجعله على عتبات التأمل الفلسفى(٦٧).

وخلاصة الأمر أن من يفشل فى المراحل الأولية ينتمى إلى طبقة المنتجين، ومن لا

يستطيع اجتياز المرحلة الثانية يصبح من فئة المدافعين عن الوطن. أما القلة التى تستطيع اجتياز هذه المرحلة من أصحاب الحكمة فيؤهلون ليصبحوا فلاسفة حكاما ومن ثم تكثف عليهم الدراسات الفلسفية والقدرة على التأمل.

وجدير بالذكر أنه بعد الدراسة المنظمة فى المراحل المذكورة – حيث تكون القلة القليلة من المتميزين قد وصلت فى الاختبارات التتابعية السابقة إلى سن الخامسة والثلاثين – يبدأ هؤلاء مرحلة جديدة من الممارسة العملية لأنشطة الدولة المختلفة لاكتساب الخبرة العملية ومواجهة الاغراءات الوظيفية وذلك لمدة خمسة عشر عاما، فمن يثبت بعد ذلك أنه تخلص من نوازع نفسه بحيث لم تعد الأهواء والشهوات تستميله أو تستهويه فذلك هو الذى يصلح لعملية الحكم، وهكذا تستطيع طبقة السياسيين تحمل تبعاتها والاضطلاع بمسئولياتها دونما خشية من سوء استخدام للسلطة الممنوحة لهم.

ولم يفرق أفلاطون فى برنامجه لاختبار الأفاضل والمميزين من الرجال والنساء، اذ أنه يساوى بينهم، ليس فقط فى التعليم ولكن حتى فى تولى الوظائف بما فيها وظيفة الحكم، وذلك فى محاولة للاستفادة من كافة الطاقات العقلية فى المجتمع(٦٨).

من هنا يمكن القول أن أفلاطون قد جمع فى برنامجه التعليمى بين النظرية والتطبيق ودعم الدراسة المنهجية بالخبرة العملية فى كافة مجالات أنشطة الدولة، كما وازن بين أنواع المعرفة التى تنمى الطاقات المختلفة وصولا إلى اقصاها بحيث تكرس للتأمل الفلسفى، وبذلك فإن القلة التى تستطيع أن تثبت كفاءتها فى كافة تلك المراحل تكون مؤهله لتصبح الفلاسفة الحكام كأوصياء أو حراس للدولة(٦٩).

ويطيب للباحث بعد هذا العرض أن يبين أن خطة أفلاطون التعليمية قد تكاملت إلى حد ما حين جعلها تتراوح بين فكر نظرى وممارسة عملية وحين جعلها تعالج أمور الروح والبدن سويا، ثم أنه حين قسم الخطة إلى مراحل دراسية جعل الارتقاء من مرحلة إلى أخرى رهنا باختبارات وتجارب يسمح لمن يجتازها بمواصلة المسيرة إلى الهدف الأكبر، وهو أكتساب شرف الانتساب إلى طبقة الحكام، ومما يضاف إلى رصيد التكاملية كذلك عدم قصرة العملية التعليمية على الرجال دون النساء، بل شمل الجنسين معاً

حيث أن المواهب قد توجد لدى المرأة كما تكون عند الرجل. اللهم الا اذا اتصلت المقاييس بالقوة العضلية.

الا أن ذلك لا يمنع من ذكر بعض الملاحظات على هذه الخطة التعليمية :

١- على الرغم من دعوى تكافؤ الفرص التعليمية التى نادى بها افلاطون بين أبناء وبنات طبقتى الجند والحكام، فانه أغفل ما دون ذلك من أعضاء مجتمعه - المنتجين - وفى هذا حرمان ليس فقط لهؤلاء الأعضاء من الفرص المتكافئة للترقى والتقدم ولكنه كذلك حرمان للمجتمع من امكانيات خد ما تهم وعلى الأخص من يبرزون منهم، ولعله لم يكن منصفا فى ذلك، حيث أن حرمان القطاع العريض من الشعب من فرص التعليم يضع أساساً لقلاقل قد تعصف بالمجتمع، ثم كيف نستطيع أن نحكم على طبقة كاملة أنها خالية من أية مواهب دون تجريب أو أختبار، وذلك ما سوف يتحاشاه أرسو فيما بعد.

٢- يرى أفلاطون أن أختبار الحكام من بين أعضاء طبقتى الجند والحكام[٧١] يجب أن يتم عبر عملية تعليمية وتربوية طويلة، يصاحبها تدريب عملى، لا يقل استهلاكا لعنصر الزمن بالنسبة لهذه العلمية التربوية، ولا يتفق هذا مع المفاهيم الديمقراطية عموما، والتى ترى أن الحكام يجب اختيارهم عن طريق الانتخاب العام. ولكن ما يخفف من هذا الوقع أن أفلاطون نفسه لم يكن داعيه لديمقراطية مثالية، بقدر ما كان مناديا وعاملاً على تحقيق كفاءة آداء الوظيفة العامة، على أساس من ارستقراطية الفكر[٧٢].

٦- نظم الحكم :

اذا كان فلاسفة الاغريق قد اجتهد كل منهم ليعرض وجهة نظر يعبر فيها عن أفضل نظام يجب أن يكون عليه الحكم، فان أفلاطون كمفكر عظيم لا يمكن أن لا تكون له كلمة فى الشكل الذى يجب أن تكون عليه الدولة.

ورؤية أفلاطون تتمثل فى أن هناك اتجاها مستمرا فى أن تتدهور الحكومات، حتى أكثرها مثالية لتصبح حكومات أقل جودة وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات المسيطرة على الفئة الحاكمة.

وقد وضع أفلاطون قاعدة لتطور الحكومات وتدهورها مؤداهـا : أن التغيرات التى تحدث لأى نظام تنشأ بدون استثناء فى الهيئة الحاكمة، عندما تصبح هذه الهيئة موطنـاً للخلافات، وما دامت تستمر متحدة، فهى لا يمكن أن تترنح، ولو كانت تافهـة من الناحية العددية»[73]. وقد جعل أنـواع الدول مرتبة بحيث تتولـد الواحـدة منهـا عن فساد الأخرى، وبالتالى فان أفلاطون فى «الجمهورية» قسم أنواع الحكومات أو الـدول على أساس أنها فى حالة تدهور فى تطورها. أى أنها تتطـور تطـوراً سـلبياً – فيمـا عدا مرحلتـها الأخيرة التى منهـا تبـدأ الـدورة من جديد وفقـاً لمنـطق تحليلـه[74].

ويذهب أفلاطون إلى أن هناك خمسة نظم للحكم :

١- **النظام الملكى أو الارستقـراطى** Aristocracy : **وهو أكثر الأنظمة كمـا لا** ويهـدف إلى الخير والفضيلة وينعكس فيه نظام الدولة العادلة، لأن الفئة الحاكمة فى هذا النظام – الفلاسفة – تسيطر عليهم أسمى النزعات وهى نزعة العقـل والحكمة.

٢- **النظام التيموقراطى** Temocracey : وهو النظام الذى يحكم فيه أولئك المتطلعون للمجد والشرف، الراغبون فى تحقيق التفوق والانتصارات، فهو اذن حكم الأقلية العسكرية.

٣- **النظام الأوليجاركى** Oligarchy : وهو نظام حكم الأغنياء، حيث ترتفـع النظـرة إلى الثروة وتقييمها. وهذا النظام وان كان يشترك مع النظام الأرسـتقراطى فى القلة العددية للحكام الا أنه يختلف عنه فى المثل الأخلاقية التى يأخذ نفسه بها.

٤- **النظام الديمقراطى** Democracy : وهو حكم الأحرار، حيث تقرر الحرية ويعظم شأنها.

٥- **النظام الاستبدادى** Tyranny or Despotism : وهو حكم الظالم حيث يسيطر الجهل وعدم الكفاية والظلم السافر[75].

ولقد أراد أفلاطون أن يوضح أن دولته المثالية لابد أن تمر أو تعانى من أربعة مراحل متدرجة، كل مرحلة من هذه المراحل هى نتاج المرحلة التى سبقتها : فالتيموقراطية هى

وليدة النظام - المثالى - الارستقراطى، والأوليجاركية هى وليدة النظام التيموقراطى، والديمقراطية هى وليدة النظام الأوليجاركى، والاستبداد هو نتيجة مترتبة عن النظام الديمقراطى(٧٦).

ويفسر أفلاطون الانتقال من دولته المثالية إلى الدولة التيموقراطية - وهو أصعب انتقال فى دورة نظم الحكم لدى أفلاطون - بأنه يبدأ بعقد الحكام لزيجات غير مناسبة يكون أطفالهن بالتالى غير موهوبين ومن ثم يخلّون عندما يصبحون حكاما بواجباتهم كحكام وينشأ الانقسام تبعاً لذلك ويبدأ التطلع لتملك الثروات الخاصة والتقليل من قيمة الفلسفة.

ويرى أفلاطون أن النظام التيموقراطى وسط بين النظامين الارستقراطى والأوليجاركى، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين، فهو يشبه نظام الحكم الارستقراطى فى احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية. كما أنه له صفات خاصة به - قد يشبه فيها النظام الأوليجاركى - منها توجسه وخوفه من الحكماء والمفكرين، واتجاهه إلى النفوس الساذجة البسيطة، واندفاعه إلى الحرب وخداعها ومناوراتها أكثر من اهتمامه بالعلم والاستقرار(٧٧).

ويتم الانتقال من التيموقراطية إلى الأوليجاركية عن طريق تكديس الأموال لدى العسكريين فى ظل الحكم التيموقراطى، فيضع هؤلاء - الملاك - قانونا يحددون فيه بالاتفاق مبلغاً معيناً - يكبر أو يصغر بحسب قوة المبدأ الأوليجاركى - يمنع بموجبه أى انسان لا تصل ثروته إلى هذا المبلغ من أن يكون له نصيب فى الحكم ويتم هذا بالتهديد فان لم يفلح فبالعنف(٧٨).

ويشير أفلاطون إلى أن أهم عيوب النظام الأوليجاركى، تتمثل فى اعتباره أن الثروة وحدها هى المؤهل الوحيد للوصول إلى مرتبة الحكم، وعلى ذلك فإن القيادات ستوكل إلى من لا يحسنها.

أما الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية فيتم بتحول الرجال الأشراف المولد إلى فقراء يزدادون يوما بعد يوم نقمة على الأغنياء، وبالتالى يزداد تعطشهم إلى ثورة يكون

فيها الخلاص من هذا الفقر، وبانتصار هؤلاء الفقراء تنشأ الديمقراطية، التي تتميز بالحرية.

ويرى أفلاطون أن الديمقراطية نظام مسترذل، لأن مذاق الحرية غير المحدود يؤدى إلى أبعاد المختصين عن السلطة كأشخاص خطرين، وإلى السماح بكل أنواع التعايش - ولهذا تعتبر الديمقراطية «معرضاً للدساتير» - وأخيراً إلى احتقار القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة[٧٩].

ويبدو أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطى لأنه كان المطية التى استغلها السوفسطائيون للسيطرة على الحكم واشاعة الفوضى، فى أثينا، الأمر الذى أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط.

كما أن نشأة أفلاطون الارستقراطية واستعلائه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطى الذى يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب فى حكم نفسه بنفسه[٨٠].

ويتم الانتقال من النظام الديمقراطى إلى النظام الاستبدادى عندما تنقلب الحرية إلى نوع من الفوضى، عندئذ تحدث ردة فعل جذرية ترتدى شكل «الاستبداد» لأن الاسراف فى الحرية يوءى إلى أسراف فى الاستعباد، والمستبد بدوره، ولعدم قيام أى شئ بوجهه، يصبح عبد الجنون وينقلب حكمه إلى كارثه[٨١].

وهذا النوع من الحكم يعتبر أسوأ أنواع الحكومات لأنه تغلبه أدنأ أنواع النزعات ويمثل قمة الأنانية وحب التملك والنزعة الشهوانية فى المجتمع ممثلة فى شخص واحد.

لذلك فقد رأى أفلاطون أنه لن يكون هناك خلاص للمجتمع من مشاكله الا اذا أصبح هذا الحاكم فيلسوفا. فالحالة التى وصل إليها المجتمع تؤدى منطقيا إلى التفكير فى تخليص المجتمع من هذا الانهيار، مما يؤدى إلى التفكير فى اقامة الدولة المثالية التى تتغلب فيها النزعات السامية على النزعات الدنيئة.

ولكن أفلاطون بعد أن رسم هذه اللوحة المنسقة لدولته المثالية، تعرض لبعض الانتقادات التى تتلخص فيما يلى :

١ – أن أفلاطون كان رجلا خياليا، وأن آراءه كانت ذات طابع خيالى، بل خرافى، وأن الدولة المثالية التى رسم على الورق صورتها، تمثل أمام أنظارنا صورة رائعه، ولكن على الورق فحسب، أو بعبارة أخرى ان آراءه كانت مجرد أحلام نسج بساطها من خيوط من كلام(٨٢).

٢ – ان الحاكم المطلق لا يمكن أن يكون حاكما مثاليا : فاعتقاد أفلاطون أن حكومة يسيطر عليها فرد مطلق السلطان يمكن أن تكون حكومة صالحة أو مثالية لا يمكن التسليم به مهما بلغ ذلك الفرد – الحاكم – من العلم والفضيلة، لأن الحاكم لا يمكن أن يكون حاكما صالحا ما لم يكن يدين بمبدأ سيطرة أحكام القانون. ويبدو أن أفلاطون قد فاته أنه ليس هناك ما هو أشد خطراً على أمة بل وعلى الحاكم نفسه من منح، ذلك الفرد الحاكم سلطة مطلقة، لأن «السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة اطلاقا» وأن لها نشوة تعبث بالرؤوس(٨٣).

٣ – ان تصنيف أفلاطون لأنظمة الحكم، وافتراضه وجود رابطة بنوة فيما بينها يصور التاريخ وكأنه مسخر لا محترم، كما أن هذا التتالى النظرى لم يتحقق فعلاً.

٤ – ان نظرية أفلاطون الأصلية والرئيسية كما وردت فى الجمهورية تطغى عليها طبيعة الحياة السياسية فى دولة المدينة بمحدودية نطاقها وببساطة الحياة فيها والتصاق الفرد بها فى كافة أوجة نشاطه. كما يلاحظ أن أفلاطون لم يفرق عادة بين المجتمع والدولة والحكومة حيث تداخلت المفاهيم واستخدمت كمترادفات(٨٤).

ولكن على الرغم من تعرض أفكار أفلاطون الواردة فى «الجمهورية» للنقد الا أنها قد الهمت كثيرا من مفكرى المذاهب الاقتصادية والسياسية، ولاسيما الاشتراكيين منهم.

ثانيا – نظريته فى «السياسى»

لقد حدث تطور فى فكر أفلاطون السياسى، بعد كتابة «الجمهورية» ويتضح ذلك من استعراض أهم الأفكار التى ضمنها كتابيه «السياسى» و «القوانين»، وهذا التطور انما يعود الى عدة عوامل منها ثبوت مثاليته الزائدة فى «الجمهورية» من ناحية، ومن ناحية ثانية ما أصابه من احباط عندما حاول تقديم النصح لصديقه ديون الذى حاول المساهمة معه

فى ادارة شئون سيراكيوز، اذ وضح لأفلاطون مدى اتساع الفجوة بين فكره الخيالى فى «الجمهورية» وبين الحقائق الواقعية فى الحياة السياسية، ومن ناحية ثالثة اعتراه نوع من الشك فى امكان تطبيق النتائج التى سبق أن توصل اليها فى باكورة شبابه.

أى أن فكر أفلاطون السياسى، لم يأت بطريقة فجائية بل انه احس عبر سنوات عمره أنه ليس من السهل - ان لم يكن من الصعوبة بمكان - اغفال القانون من حساب الدولة المثالية[٨٥].

ولذلك يعتبر كتاب «السياسى» أو «رجل الدولة» محاورة فكرية يحاول أفلاطون من خلالها أن يغطى ذلك المأخذ الذى سجل على نظريته السياسية - استبعاد القانون كلية من الدولة المثالية المحكومة من قبل الملك الفليسوف - التى تضمنها كتاب «الجمهورية».

ففى هذا الكتاب - السياسى - يرتكز أفلاطون على نقطتين أساسيتين أولاهما تتعلق بتحديد موقع القانون فى الدولة، وفيما اذا كان الحكم الشخصى خير للعالم الذى نعرفه أم الحكم الدستورى غير الشخصى؟ حكم الفرد أم حكم القانون؟ أما النقطة الثانية فتنصب على توضيح الأشكال المختلفة لنظم الحكم[٨٦].

١ - موقع القانون فى أطار الدولة :

حين يعالج أفلاطون القانون فى الدولة ينطلق، ابتداء، من تعريف السياسى أو رجل الدولة، فيؤكد أن السياسى، فنان أكبر مؤهلاته المعرفة، وهو يشبه الراعى الذى يسوس قطعانا من البشر ويدير أمرها، أو هو بالأحرى رب الأسرة الذى يدير شئونها لخير أفرادها جميعا[٨٧].

غير أن هذه المشابهة بين مهمة السياسى، ومهمة رب الأسرة - باعتبار كلا منهما يعمل لصالح الجماعة - لم تجد القبول عند أبرز فلاسفة الاغريق اللاحقين - أرسطو - من منطلق كون طبيعة الأسرة تختلف تماما عن طبيعة الدولة. فلا شك أن تشبيه الدولة بالأسرة يعنى التسليم بنظرية الحكم المطلق، اذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسى، رئيس الدولة، خضوعا تاما كما يخضع أفراد العائلة لرب الأسرة[٨٨].

ثم يتساءل أفلاطون بعد ذلك عن أهمية القانون ويرى أن الفيلسوف قادر، بما يملكه من علم وقدرة، على تفهم الأمور السياسية، وعلى اصدار الأوامر والحلول المتطلبة لكل حالة من الحالات التى يستوجب لها الأمر تنظيماً. واذا كان الأمر كذلك فما الداعى اذن، أن نقيد الفلاسفة بقيود القانون(٨٩).

فأفضل النظم السياسية – فى رأى أفلاطون – هى التى يتصف حكامها بالعلم الحقيقى لا الوهمى، حتى ولو حكموا طبقاً للقانون أو بدونه، ولورضى عنهم المحكومون أم لم يرضوا، سواء أكان المحكومون أغنياء أو فقراء(٩٠).

وقد فرق أفلاطون مع هذا بين الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير، فالأول يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمه على شعب غير راض عنه، أما الملك المستنير، أو السياسى الحقيقى فإن له من الحكم والمعرفة ما يمكنه من جعل حكمه مقبولا لدى شعبه(٩١).

ويترتب على ربط السلطة بالمعرفة، أن السلطة عند أفلاطون يفضل ألا تكون للقانون، بل لذلك الحاكم الذى يتصف بعلمه الحقيقى وخبرته، لأن القانون لا يمكن أن يسمو على العقل(٩٢).

٢- نظم الحكم :

يفترض أفلاطون احتمال عدم وجود الحاكم الفنان لذلك يرى أنه اذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة فعندئذ نرجع إلى القانون، ولعله فى هذا الرأى يضع تمهيداً لنظريته الأخيرة فى القوانين(٩٣).

لذلك فإن أفلاطون عندما، تناول موضوع نظم الحكم بالبحث – فى كتاب السياسى – نجده يبتعد قليلاً عن ذلك الموقف الذى سبق واتخذه فى «الجمهورية».

ففى كتاب «الجمهورية» بين أفلاطون أنظمة الحكم، وجعل أفضلها دولته المثالية، ثم تليها الدولة التيموقراطية، وهى تمثل الدولة المثالية حين فسادها. ثم تليها الدولة الأليجاركية أو حكومة الأغنياء، وتمثل الدولة التيموقراطية حين تنحط، ثم تتطور الأوليجاركية إلى ديمقراطية، ثم إلى حكم الطاغية، وهذا هو أسوأ أنواع الحكم.

أما فى «السياسى» فيضع أفلاطون تقسيماً آخر يتلخص فيما يأتى :

١ - الدولة المثالية Ideal State : وهى التى يرأسها الحاكم الفيلسوف، وتتميز بالمعرفة الكاملة ولذلك لا تتقيد بالقوانين، وهى دولة الهية لا يتيسر، وجودها فى هذه الدنيا.

٢- الدولة الزمنية : وهى ستة أنواع : ثلاثة منها تتقيد بالقوانين وهى :

أ - حكم الفرد الذى يتمثل فى الملك المستنير وهو أفضل أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأرستقراطية : وهى الدولة الثانية من حيث سلم الأفضلية.

جـ- حكم الديمقراطية المعتدلة : وهى أسوأ أنواع الدول القانونية، لكنها فى نفس الوقت أفضل من أى دولة غير قانونية.

أما الثلاثة التى لا تتقيد بالقوانين، فهى :

أ - حكم الفرد الاستبدادى : وهو أسوأ أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأوليجاركية : وتندرج بعد أسوأ أنواع الدول.

جـ- حكم الديمقراطية المتطرفة أو الغوغاء : وهى أقل خطراً من الدول الاستبدادية والأوليجاركية(٩٤).

وهنا لا بد من الانتباه إلى حقيقتين أساسيتين : أولاهما : أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائياً من عداد الدول المستطاع تحقيقها. والثانية : أن الديمقراطية قد خصت برعاية أكبر فى «السياسى» عنها فى «الجمهورية»(٩٥).

لذلك فان التحول فى فكر أفلاطون السياسى قد ظهر، واضحاً. فعلى عكس «الجمهورية» يقرر فى «السياسى» أن حكم القانون أصلح من حكم الأفراد وأن الديمقراطية أصلح من الأوليجاركية.

على أن هذا التحول لا يعنى أن أفلاطون يرى فى الديمقراطية نطاقا فاصلاً ولكن، رأية ينصب على مسألة تركيز السلطة والقدرة على فعل الخير أو الشر فى ضوء ما، اذا كانت الدولة قانونية أو غير قانونية - وهكذا فان الحكم القانونى القائم على حكم الفرد يصبح هو الأفضل، بينما الحكم الذى يسيره الفرد غير الملتزم بالقانون هو أسوأ أنواع

الحكم المحتمله، وعلى أيه حال فإن الديمقراطية المعتدلة أعتبرت، من قبل أفلاطون، أفضل من النظم الاستبدادية والأوليجاركية والديمقراطية المتطرفة.

ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون فى كتابه «السياسى» ظل متيقنا من فرضيته حول عدم كمال الأفراد، لذلك فقد رأى أن القانون هو المقوم الذى لا غنى عنه والذى بدونه لا يمكن كبح الجشع الناجم عن الحكم – ولكن ولاءه لمبدأ حكم الفلاسفة ظل ملموساً – رغم ذلك – فى كتاب «السياسى» غير أن انفعالات «الجمهورية» قد قيدت، ومن ثم مهد أفلاطون الطريق لظاهرة الاعتدال التى برزت بوضوح فى كتاب «القوانين»[٩٦].

ثالثاً : نظريته فى القوانين :

اذا كان أفلاطون قد قدم لنا فى «جمهوريته» صورة مثالية خيالية للمجتمع السياسى، وعبر فى مؤلفه «رجل الدولة» عن مرحلة الانتقال إلى مفهوم الحكم على أنه علم وفن يرمز إلى سياسة البشر، وتربيتهم ورعايتهم، فإن خبرات أفلاطون مع تقدم عمره قد هدته إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسى على القوانين بدلاً من الحاكم الفيلسوف.

على أن ذلك لا يعنى أن أفلاطون قد تخلى نهائياً عن فكرة الدولة المثالية، حيث يكون الفيلسوف هو الحاكم العادل، ولكنه ارتضى دولة القوانين كتفضيل يتلو حكم الفلاسفة[٩٧].

وتمتاز «القوانين»[٩٨] عن «الجمهورية» باعترافها بالعادات والتقاليد التاريخية وبضرورة المؤسسات القانونية. وبينما تمثل «الجمهورية» حكومة فردية بدون قانون تمثل «القوانين» حكومة دستورية تحت حكم القانون[٩٩].

واذا كان أفلاطون لم يخف فى كتاب «القوانين» استمرار تعلقه بالشيوعية. بوصفها نظاما مثاليا، الا أنه أقر بعدم امكان تحقيقها، وعدل عن أفكاره السابقة فأباح الملكية الخاصة والزواج.

ولم يقتصر أفلاطون فى كتاب «القوانين» عن العدول عن أفكاره الشيوعية، بل أعاد تنظيم مدينته على أسس مغايرة للأسس التى قامت عليها مدينة الجمهورية.

ففى الجمهورية كان أفلاطون يقسم سكان الدولة إلى ثلاث طبقات، ويحرم الطبقة الدنيا - أى طبقة المنتجين - من حق المشاركة فى الحياة السياسية - بل وأبعد من ذلك لم يشركها فى برنامجه للتعليم، مما أدى إلى تساؤل، الكثير من الشراح عن الحل الممكن لهذه المشكلة، هل يتعلم، أولاد هذه الطبقة فى مدارس خاصة، أم يشتركون فى المراحل الأولية للتعليم، أم أنهم محرومون كلية من حق التعليم[١٠٠].

أ.ما فى كتاب «القوانين» فقد اقتنع أفلاطون بوجوب توسيع قاعدة المجتمع السياسى، وعدم قصره على فئة معينة من المواطنين فقال باشراك جميع المواطنين فى ادارة شئون المدينة، وبالتالى اعطائهم قدراً كافيا من التعليم يؤهلهم لتفهم قوانين المدينة ومعرفة أصولها[١٠١].

وقد حدد أفلاطون عدد المواطنين فى مدينته الجديدة بخمسة آلاف وأربعين مواطنا وزع عليهم الأرض بالتساوى، أى أنه قسم الأرض إلى ٥٠٤٠ قطعة متساوية وجعلها غير قابلة للتصرف فيها ولكنها تنتقل بالميراث دون أن يمكن تجزئتها - أى أن الميراث ينتقل إلى أحد الأطفال دون الأخرين - على أن أفلاطون يجعل الملكية هنا من نوع خاص شبيه بملكية المنفعة، لأنه يعتبر الأرض ملكا للدولة فى نفس الوقت[١٠٢].

فاذا كان أفلاطون قد حرم الملكية فى «الجمهورية» على طبقتى الجند والحكام، نجده فى «القوانين» يخضعها لنظام جديد. ففضلاً عن تقسيم الأرض إلى قطع متساوية لا يمكن التصرف فيها أو تجزئتها، فانه حدد الملكية الخاصة للأموال الأخرى بأن لا تتجاوز، قيمتها أربعة أمثال قيمة الأرض، أى أنه لن يكون للفرد أن يمتلك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أضعاف قيمة نصيبه العقارى[١٠٣]. بالاضافة إلى ذلك فقد حرم أفلاطون حيازة الذهب والفضة، ومنع حيازة النقود الأجنبية الا لأغراض المعاملات الخارجية وبشرط الحصول على اذن رسمى، وحرم الاقراض بفائدة، ومنع المواطنين من مزاولة أعمال التجارة بقصد الربح، وخص بذلك الأجانب، كما أقر قيام العبيد بفلاحة الأرض.

كل هذا من أجل القضاء على أسباب التفاوت فى الثروات. ولكن أفلاطون مع ذلك قد أقر بوجود هذا التفاوت وقسم المدينة الجديدة إلى أربع طبقات على أساس

الاختلاف فى الثروة بين المواطنين. فإذا كان أفلاطون قد جعل الحد الأقصى لملكية الأموال الخاصة المنقولة أربعة أضعاف قيمة قطعة الأرض، فقدر رأى أن الطبقة الدنيا هى التى لا يملك أفرادها أموالاً خاصة تفوق قيمة نصيبهم فى الأرض، والطبقة الثانية هى التى يملك أفرادها أموالاً خاصة أكثر من ذلك وأقل من ضعفى قيمة الأرض، وهكذا[١٠٤].

من هنا يمكن القول أن الثروة هى الأساس الذى يقوم عليه التقسيم الطبقى فى مدينة القوانين، بينما كانت المواهب الطبيعية والاستعداد الشخصى، هما اللذان يميزا بين المواطنين فى مدينة «الجمهورية»، وكان الفصل مطلقاً مانعاً فى مدينة الجمهورية المثالية بين الطبقة الدنيا وبين طبقتى الجند والحكام، اذ لا سبيل للانتقال من الأولى إلى أحدى الطبقتين الآخريين، بينما، الفصل بين الطبقات فى مدينة القوانين – اذ يقوم على أساس التفاوت فى الثروات – لا يمكن أن يكون مطلقاً لأن الثروة تنتقل من يد إلى يد وبالتالى يمكن الانتقال من طبقة إلى أخرى، بعبارة أخرى كان الفصل بين الطبقات فى مدينة الجمهورية وراثياً، ولكنه أصبح غير وراثى فى مدينة القوانين.

فاذا انتقلنا إلى موضوع الأسرة والزواج، نجد أن أفلاطون بعد أن كان ينادى بمشاعية المرأة وعدم اقرار الزواج فى «الجمهورية» يقيد موضوع الزواج فى «القوانين» تقييداً شديداً، فلا يتم مراسم الزواج الا بالاستشارة من الدولة. وتفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً. أما الأولاد فهم لا يزالون أولاداً للدولة تعنى بتربيتهم وتعليمهم. غير أن التعليم هنا، فى دولة القوانين، عام للجميع لا تفرقة بين طبقة وأخرى كما كان الشأن فى دولة «الجمهورية»[١٠٥].

نظام الحكم :

عالج أفلاطون فى كتاب «القوانين» نظام الحكم وأشكاله[١٠٦] ووضع لمدينته دستوراً يأخذ بفكرة النظام المختلط.

والنظام المختلط هو النظام الذى يجمع فى داخله بين عناصر ومبادئ مختلفة مستفادة من أنظمة أو اتجاهات متباينة، بصورة تحقق الانسجام والتوازن بين القوى المتعارضة وتجعل كلا منها بمثابة صمام للأخرى[١٠٧].

وقد أقام أفلاطون نظامه المختلط بادماج عناصر من النظام الملكى مع عناصر من النظام الديمقراطى باعتبارهما النظامين الرئيسين للحكم واللذين يقومان على مبدأين متعارضين. فالنظام الملكى يقوم على مبدأ السلطة، والنظام الديمقراطى يقوم على مبدأ الحرية، فاذا أمكنت المواءمة بينهما فى نظام واحد تحقق الاستقرار السياسى الذى كان ينشده افلاطون.

والسبيل إلى تحقيق هذا الانسجام هو كفالة قدر من الحرية فى النظام الملكى أو تقرير مزيد من السلطة فى النظام الديمقراطى. أو بعبارة أخرى ينبغى عدم المغالاة فى مبدأ الحرية أو فى مبدأ السلطة، وانما يلزم الاعتدال فى كل منهما. وقد أثبت التاريخ صحة هذه الفكرة، لأن انهيار الدول انما يرجع اما إلى استبداد الملوك والسلطة واستبعادهم للأفراد فينصرفون عنهم ويتحينون الفرص للتخلص منهم، كما حدث فى دولة الفرس، واما إلى مغالاة الأفراد فى الحرية إلى حد الاستهانة بالسلطة والاستهزاء بالقوانين، كما حدث فى أثينا(١٠٨).

لذلك فقد حاول أفلاطون أن يجمع فى دستور واحد بين مزايا الملكية فى احترام السلطة وتدعيمها وبين مزايا الديمقراطية فى تقديس الحرية وحمايتها، فأخرج لنا نظاما يعد فى الواقع مزيجاً من النظام الارستقراطى والنظام الديمقراطى ويمكن تسميته النظام الارستقراطى الديمقراطى.

وتتلخص الخطوط الرئيسية لهذا النظام فى تقسيم المواطنين إلى أربع طبقات تشترك جميعاً فى الجمعية العمومية – غير أن حضور الجمعية اجبارى فقط بالنسبة لأفراد الطبقتين العليين والا وقعت عليهم غرامة، وإلى جانب الجمعية العمومية يوجد مجلس يسمى Boulé وحكام كما هو الحال فى المدن الاغريقية عموما.

ويتكون المجلس من ٣٦٠ عضواً، تسعين عضواً من كل طبقة، ويتم انتخابهم بالطريقة الآتية : تنتخب كل طبقة ١٨٠ شخصاً يختار من بينهم ٩٠ عضواً بالقرعة – وينقسم المجلس إلى أثنى عشر قسما – كل قسم يضم ثلاثين عضواً – تتناوب شهرياً الحكم فيما بينها.

أما الحكام فلهم هيئات عديدة، فهناك هيئة الحراس على القوانين وعددهم سبعة

وثلاثون يختارون، بالانتخاب فى الجمعية العمومية على ثلاث درجات، فتنتخب أولاً ثلاثمائة عضو، ثم مائه، ثم سبعة وثلاثون. وهيئة الحراس تقوم أساساً بحفظ جداول الانتخاب وتضمن سلامة وتطبيق القوانين.

أما القضاه الموكول اليهم النظر فى المسائل الجنائية والمدنية فيتم اختيارهم عن طريقة القرعة(١٠٩).

من ذلك يتبين أن النظام المقترح قد جمع بين المبادئ الديمقراطية والمبادئ الاستقراطية، فهذا النظام وان كان قد جعل القاعدة هى المساواة والحرية السياسية كما فى النظام الديمقراطى، الا أنه حد من آثارها حين لجأ إلى بعض الأنظمة الأرستقراطية: فجعل الانتخاب وسيلة لاختيار الحاكم، وهو وسيلة أرستقراطية لأنه لا يحقق المساواة الصحيحة، وانما الاختيار بالقرعة هو الوسيلة الديمقراطية فى نظر قدماء الاغريق. كما جعل من ناحية ثانية حضور الجمعية العمومية اجباريا بالنسبة لأفراد الطبقتين الغنيتين فقط، أما أفراد الطبقتين الأخريين فليسوا ملزمين بالحضور لمناقشة أمور المدينة. كما أنه يساوى بين الطبقات الأربع فى عدد المقاعد المخصصة لكل منها فى المجلس النيابى، وجعل لكل طبقة تسعين، عضوا يمثلونها، على الرغم من أن عدد أفراد الطبقات الدنيا أضخم بطبيعة الحال من عدد أفراد الطبقات العليا.

وأخيراً فانه يشترط فى الحكام ألا يقل سنهم عن خمسين سنة ويختارون لمدة عشرين عاما، الأمر الذى يجعل منهم، بحكم خبرتهم وسنهم عنصراً ملطفا وصمام أمن ضد تأثير الشباب وميله إلى التجديد(١١٠).

وفى النهاية يمكن القول أن أفلاطون – رغم تعرضه لبعض الانتقادات – قد أثرى الفكر السياسى، بأسهاماته التى تركت بصماتها على مر العصور، فهو يعد أشهر الفلاسفة السياسيين، على الاطلاق.

ومن أهم أفكار أفلاطون الخالدة(١١١).

١– فكرة ارستقراطية المثقفين بمعنى أن السلطة السياسية يجب ألا تعطى للأغنى أو للأقوى أو للأكثر عراقة ولكن للأكثر تعليماً ومعرفة، وهى تعبير عن الأفكار القائمة فى العصر الحالى حيث التعليم أساس النخبة الحاكمة.

٢- ان أفكاره فى ديمقراطية التعليم والمساواة المطلقة فى تكافؤ الفرص تعتبر من الأفكار الخالدة، فقد نادى بجعل الدولة مؤسسة تعليمية بايجاد نظام للتعليم العام تعطى فيه الفرصة لكافة أبناء الشعب وطبقاته بصرف النظر عن الوضع الاجتماعى أو الجنس.

٣- ان آراءه فى تدهور الحكومات وميلها للانهيار إلى الأسوأ نتيجة لتغلب نزعات أدنى عند الحكام - أى ميل الزعامة للتدهور - تعتبر من المساهمات الهامة.

٤- ان تأكيد أفلاطون على فكرة وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب، من الأفكار التى كان لها أكبر الأثر، على تلميذه أرسطو، يضاف إلى ذلك آراؤه الواقعية خاصة فى حكم القانون والدولة المختلطة.

٥- ان آراء أفلاطون ذات الطبيعة الاقتصادية فى نشأة الدولة، وضرورة التخصص وتقسيم العمل تعتبر من أهم المساهمات السياسية الاقتصادية.

٦- يكفى أفلاطون فخراً أن المشاكل التى أثارها والحلول التى قدمها لا تزال محتفظة بجدتها رغم قدم العهد بها، اذ يجب ألا يفوتنا أنه يفصل ما بينه وبيننا أثنان وعشرون من القرون.

وحسبه من الفخر ما كتبه عنه الاستاذ الكبير بارتلمى سانتهلير اذ يقول : «هناك محمدة عليا يذكرها القارئ لما كتبه أفلاطون، تلك هى النزاهة، فان الانسان يشعر وهو يدرس أفلاطون بأن روحه مخلصة للخير وأنها جمعت بين الطهارة والذكاء[١١٢].

٧- اذا كان من أهم اسهامات سقراط أنه كان أستاذا لأفلاطون - أبو فلسفة السياسة - فان من أهم اسهامات أفلاطون أنه كان أستاذاً لأرسطو الذى يعتبر بحق أبو علم السياسة.

هوامش الفصل الرابع

(١) تعددت الروايات حول العام الذى ولد فيه أفلاطون، فهناك من ذهب إلى أنه ولد فى عام ٤٢٧ ق.م. مثل سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٤٣، ومن ذهب إلى أنه ولد فى عام ٤٢٨ ق.م. مثل باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٩٥. وحسب اتفاق معظم المؤرخين فان أفلاطون قد ولد فى شهر مايو عام ٤٢٧ ق.م. فى جزير قريبة من شاطئ أتيكا بالقرب من أثينا، وتوفى عام ٣٤٧ ق.م. - غريب محمد سيد أحمد، محمد أحمد بيومى، تاريخ الفكر الاجتماعى، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦) ص : ١٧.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ٢، ترجمة جلال العروسى (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧١). ص : ١٩٦.

(٣) محمد بيصار، الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب (بيروت : دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣) ص : ١١٤.

(٤) فؤاد شبل، المدينة الفاضلة، بحث فى النظام الاقتصادى عند الكتاب المثاليين (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ب ت) صفحات : ١١ - ١٢.

(٥) لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص : ٢٥٦.

(٦) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٥٨.

(٧) يرى الدكتور عبد الحميد متولى أن هذا السبب غير صحيح، ويقرر أنه ليس صحيحاً أن أفلاطون كان رجلاً خياليا بلغت به النزعة الخيالية المثالية إلى حد الاعتقاد بأن ذلك المثل الأعلى الذى كان ينشده للدولة يسهل تحقيقه من الناحية العملية الواقعية. ويتفق مع سباين فى القول بأن أفلاطون حين ذهب إلى صقلية لم يكن يهدف إلى أقامة دولة مثالية، انما كان يستهدف قيام دولة تخضع لمبدأ سيطرة أحكام القانون، لذلك أوصى بتشكيل لجنة تشريعيه

تضع القوانين الجديدة.

- عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، هامش ص : ٤٢، وجورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات، ٨٤ - ٨٥.

(٨) «الجمهورية» كتاب لا يتخصص في موضوع بعينه - كالسياسة أوالأخلاق أو الاقتصاد أو النواحي السيكولوجية أو الأجتماعية المختلفة - وانمايدرس جميع هذه الموضوعات اضافة إلى تعرضه لشئون التعليم والفن والفلسفة والغيبيات وذلك لايمان صاحبه بأن بحث الحياة الصالحة في دولة مثالية لابد وأن يشمل جميع جوانب الحياة ديورانت، قصة الحضارة من أفلاطون إلى جون ديوى، مرجع سابق، ص : ٢٢.

غير أن غزارة وتنوع الجوانب العلمية التي تضمنها كتاب الجمهورية لا تحجب روعة الفكر السياسي لأفلاطون، المتسم بالبساطة والتزام المنطق. غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ١٦٠.

وفكرة أفلاطون الأساسية في الجمهورية استقاها من أستاذه سقراط، ومن فكرته التي تقول «أن الفضيلة هي المعرفة». والفضيلة عنده ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من رفع مستوى معيشته أو يرقى بها مجتمعه. ولكنها غاية في ذاتها، وبدونها لا يقوم مجتمع سياسي.

ويعلق أفلاطون أهمية كبرى على أصحاب المعرفة، وهم الفلاسفة والعلماء فيجعل لهم سلطة ادارة دفة الحكم لأنهم يتمتعون بالمعرفة اللازمة لتحقيق الفضيلة، والفضيلة - كما سبق ذكره - غاية كل مجتمع سياسي، وهذا الاعتقاد في الواقع هو لب كتاب الجمهورية. وتطبيقاً له تكون الدولة المثالية في رأى أفلاطون هي التي تكون السلطة فيها مركزة في أيدى الفلاسفة أصحاب المعرفة الذين يدركون أسس المجتمع السياسي، والتي تتلخص في أمرين :

أولهما : معرفة الأعمال التي تتطلبها الدولة المثالية.

والثانى : معرفة الآثار التى تنتج عن الوراثة والتدريب المهنى، وتوصل المواطنين الى القيام بالأعباء التى تتطلبها منهم الدولة. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨) صفحات : ٢٥٣ - ٢٥٤.

وخلاصة القول أن كتاب «الجمهورية» لم يكن الانقد الاذعا للأوضاع السياسية لدولة المدينة كما كانت فى أثينا. بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٠.

(٩) اسماعيل على سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقة، (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص : ٥٠.

(١٠) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، خلاصة الفكر الأوروبى، سلسلة الينابيع، ط ٣. (القاهرة : مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٤) ص : ٢١٨.

(١١) لهذا يقول أفلاطون فى كتاب «الجمهورية» شرحاً لفكرته أن أصغر مدينة ممكـ ـ من أربعة أو خمسة رجال : فلاح وبناء ونساج يضاف إليهم صانع أحذية وواحد أو أثنان من طبقة الناس الذين يدبرون حاجاتنا البدنية. وعلى كل من هؤلاء أن يضع عمله تحت تصرف الجماعة بحيث يستطيع الفلاح الوا/حد أن يدبر غذاء أربعة .. بدلاً من أن يدبر ربع الطعام لغذائة هو وحدة فى ربع الوقت ... ويصرف بقية وقته ربعاً فى بناء مسكنه وربعاً فى عمل ملبسه. مؤديا عمله بنفسه لنفسه. أفلاطون، الجمهورية. مرجع سابق، ص : ٤٥.

(١٢) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٠٥.

(١٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص : ٣٩.

(١٤) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٠٥.

(١٥) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٠٥.

(١٦) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣١.

(١٧) سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات : ٦٢ - ٦٣.

(١٨) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٢ - ٣٣.

(١٩) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثانى نقلاً عن : على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٨.

(٢٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ١١٠ - ١١٤. وكذلك، بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٤٧.

(٢١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ٥ - ٦١ وكذلك ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٩٨ وكذلك غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٦٦.

(٢٢) محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، جـ١، ط ٢ (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٠)، ص : ٢٨٧. وكذلك سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٦٥ - ٦٦.

(٢٣) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، صفحات ٣٢ - ٣٣.

(٢٤) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٤٦

(٢٥) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ١١٥.

(٢٦) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٨.

(٢٧) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، صفحات : ١٣٩ - ١٤٠.

(٢٨) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون (القاهرة : دار المعارف، ١٩٦٠) ص : ١٣٦.

(٢٩) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٥٥.

(٣٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ٣٥٨ - ٣٥٩.

(٣١) الأهواني، أفلاطون، مرجع سابق، ص : ١٣٦.

(٣٢) بطرس غالي، ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٣.

(٣٣) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٣٤) بطرس غالي، ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٣

(٣٥) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، جـ ١ (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) هامش صفحات : ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٣٦) علي عبد المعطي، الفكر السياي الغربي، مرجع سابق، ص : ٥٣.

(٣٧) عبد الرحمن خليفه، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ٢٣٢.

(٣٨) اسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، مرجع سابق، ص : ٥٢.

(٣٩) أي أن العدالة على مستوى الميكرو Micro - أي على مستوى الجزء - تصير لصيقة بالفرد، أما على مستوى المكرو Macro - أي على مستوى الكل - فأنها ترتفع من حيث مدلولها لترتبط بالوحدة السياسية الكلية.

غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٤٠) برتداند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، صفحات : ١٩٠ - ١٩١.

(٤١) بطرس غالي، ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٢.

(٤٢) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، صفحات : ٣٠٩ – ٣١٠.

(٤٣) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٢٨.

(٤٤) ابراهيم أحمد شلبى، تطورر الفكر السياسى، دراسات تأصيلية لفكرة الديمقراطية فى الحضارات القديمة (بيروت : الدار الجامعية للطباعة والنشر، ١٩٨٥) صفحات ١١٠ – ١١١.

(٤٥) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، فقرة ٤١٦.

(٤٦) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٠.

(٤٧) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات، صفحات : ٦٠ – ٦١.

(٤٨) ابراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١١٢.

(٤٩) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٩١.

(٥٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٩٣.

ويلاحظ أن هذه الترجمة العربية ليست دقيقة إلى حد ما فى استخدام لفظ زوجية، حيث المراد هنا المزاوجة والجماع فى جانبه الوظيفى دون العاطفى، وفى هذا قصور عن المعنى الكامل للزوجية وروابطها.

على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٩١.

(٥١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥ وكذلك : سباين، تطور الفكر السياسى مرجع سابق، ص : ٧٢، وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص : ١٠٤.

(٥٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥.

(٥٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٩٣.

(٥٤) لذلك كان أفلاطون لا يرى أن هناك سبباً يحول دون اختيار المرأة للجندية اذا توفرت فيها الصفات اللازمة للجندية.

أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥ وكذلك : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، صفحات : ١٠٣ - ١٠٤.

(55) M. Prelot, Coure de Droit Constitutionel Compare, 1949 - 1950, P. 114.

نقلا عن : ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٦٧.

(٥٦) على أن هذا النقد الذى يوجهه أرسطو يمكن الرد عليه بأن الدولة هى التى تعنى بتربية أولئك الأطفال، ولكن أفلاطون مع ذلك قد أغفل أن فى الانسان باعثان كبيران للرحمة والمحبه وهما التملك والعواطف.

(٥٧) أرسطو، السياسة، الكتاب الأول، البابين الأول والثانى، صفحات : ١٢٦ - ١٣٤ نقلا عن عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات ٥٨ - ٥٩.

(٥٨) فقد ذهب روسو Rousseou إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلفا سياسيا، بل كان أعظم ما كتبه أفلاطون على الأطلاق. ووجهة النظر هذه لاشك أنها تنبع انطلاقا من وجهة النظر التى ألف الكتاب تأييداً لها.

سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات، ٧٣ : ٧٤.

(٥٩) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٨.

(60) Ebenstein, W., Great Political Thinkers From Ploto to the Present, (New York : Holt, Rinchart and Winston, 1912), PP. 4 - 5.

(٦١) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٧٤ - ٧٥.

(٦٢) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٥ - ٣٦.

(٦٣) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٧٤.

(٦٤) وهى حتى سن العشرين. وتنقسم داخليا إلى مرحلتين : من سن العاشرة إلى الثامنة عشرة حيث الدراسة المنظمة ثم يتبعها تدريب عسكرى حتى سن العشرين.
حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٩.

(٦٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٧٦.

(٦٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ٣٢٤.

(٦٧) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٧٨ - ٨٢.

(٦٨) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٤٧، وكذلك : حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦١.

(٦٩) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦٠.

(٧٠) فى حالات نادرة أجاز أفلاطون اصطفاء مثل هؤلاء الحكام من بين النابغين من أبناء الطبقة الدنيا - الزراع والصناع والتجار - وكانت لهم حرية التعليم الخاص - وليس على نفقة الدولة كما كان عليه الرحال فى مدينة أثينا وكانت موضع انتقاده.

(٧١) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٨٤.

(٧٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ١٣١.

(٧٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦٤.

(٧٤) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٩٤.

(٧٥) حامد، ربيع، نظرية التحليل السياسي، المحاضرات التي ألقيت على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠ - ١٩٧١) صفحات : ١٣٥ - ١٣٦.

(٧٦) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص : ٢٧١.

(٧٧) بطرس غالي، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٦.

(٧٨) جان ترشار، مع آخرين، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور على مقلد، (بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١) ص : ٣١.

(٧٩) ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص : ٢٧٦.

(٨٠) جان ترشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٨١) غير أن الدكتور عبد الحميد متولى، فى كتابة الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٤. لم يسلم بهذا النقد، ورأى أنه لا صحة لما ينسب إلى أفلاطون من أنه حاول أن يقيم دولة مثالية غير مقيدة بالقانون، بل العكس هو الصحيح تماما لأنه استهدف فعلاً أقامة دولة تخضع لمبدأ سيطرة أحكام القانون. كما أن أفلاطون من جهة أخرى، لم يكن شخصاً مثاليا أو خياليا بل هو مصلح أخلاقى ملتزم بالمثاليات، لأنه ينادى بالمبادئ الخلقية السليمة التى يجب أن تقوم عليها الدولة. وهى - بوجه خاص - العدالة والمساواة والولاء الصادق الكامل نحو الوطن ومراعاة الوحدة بين أبنائه - وأن يتولى الحكم بين الناس أكثرهم علما وأحسنهم خصالاً ولا يصح أن يعد خياليا من يطالب بمراعاة هذه المبادئ فى نظام الدولة الا اذا كان يعتبر اقامة مثل هذه الدولة أمراً هينا.

(٨٢) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٦.

(٨٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥١.

(٨٤) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٣٣ - ٣٤.

(٨٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٨٦.

(٨٦) أفلاطون، رجل الدولة، تعريب أديب نصور (بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر ١٩٥٩) ص : ١٥. وكذلك سباين، مرجع سابق، ص : ٨٩.

(٨٧) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٨٧.

وقد شبه أفلاطون السياسى أيضاً بالطبيب الذى يطلب منه أن يتقيد بكتب الطب، ولو كان على درجة من المعرفة تمكنه من كتابة مثل هذه الكتب أو كان هو الذى يضع هذه الكتب، فكيف يطلب من هذا الطبيب أن يتقيد بقواعد هو الذى وضعها وما زال أنصار الديكتاتورية يستخدمون هذه الحجة حتى اليوم.
بطرس غالى، ومحمود خيرى، المدخل، مرجع سابق، هامش ص : ٣٦.

(٨٨) أفلاطون، رجل الدولة، مرجع سابق، ص: ١٩.

(٨٩) إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٣.

(٩٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٦.

(٩١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٩.

(٩٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦) ص: ٢٦.

(٩٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(٩٤) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٨٩.

(٩٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(٩٦) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١١٣.

(٩٧) اذا كان كتاب القوانين قد واجه نقدا حادا بسبب التفاوت الواضح، سواء من حيث الأسلوب أو من حيث التسلسل المنطقى، للمواضع ومستوى الأفكار المعروضة، بالمقارنة بكتاب الجمهورية. الا أن هذا النقد لا يعفينا من القول أن القوانين يضم فى أكثر من موضع اشعاعات ذهنية قوية، كالتى احتوتها كتابات أفلاطون المبكرة. فضلا عن أن أفلاطون قد حاول أن يواجه الحقائق الواقعية بطريقة لم يعمد إليها من قبل، لذلك كان لهذا الكتاب أثره الواضح فى الفكر السياسى، اللاحق. وليس أدل على ذلك من أن أرسطو عندما كتب مؤلفه السياسة اعتمد كثيرا على كتابى استاذه السياسى والقوانين أكثر من اعتماده على كتابه الأول الجمهورية.

سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٣ وكذلك حسن الظاهر دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٤.

(٩٨) إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٠.

(99) Sabine, A History of Political Theory, Op. Cit., P. 65.

(٩٩) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٣ نقلا عن:

T. A. Sinclair, Histoire de La Pensee' Politique Greceque, P. 110.

(١٠٠) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٤.

(101) Sabine, A History of Political Theory, Op. Cit., P. 81.

(١٠٢) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٥.

(١٠٣) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مرجع سابق، صفحات: ٢٢٨ – ٢٢٩.

(١٠٤) لمزيد من التفصيل حول تقسيمات أفلاطون لنظم الحكم، انظر: ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٧٠ - ٧٢ وكذلك / إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١١٨ - ١٢٠.

(١٠٥) تعد هذه الفكرة الأساس الذى أقام عليه لوك ومونتسكييه مبدأ الفصل بين السلطات بعد عدة قرون فيما بعد. ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٦، وكذلك بطرس غالى، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(١٠٦) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٧.

(١٠٧) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٦٧ - ٦٨.

(١٠٩) ثروت بدوى، المرجع السابق، صفحة: ٦٩.

(١١٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(١١١) المقدمة التى كتبها بارتلمى سانتهلير لكتاب السياسة لأرسطو طاليس، ترجمة ترجمة أحمد لطفى السيد، ص: ٢٧ نقلا عن:

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٩.

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند أرسطو

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند أرسطو

تمهيد:

تقاس عظمة المفكر عادة بمدى أصالته من جهة وبسيادة فكرة على اللاحقين عليه من جهة أخرى، وقد جاء أرسطو Aristotle [1] بهذا المقياس ليمثل ذروة الفكر الاغريقى من جهةولتنقضى ألفا سنة حتى يستطيع الفكر الغربى أن يتخلى عن نفوذه ويتحرر من آرائه، بل لا زالت كثير من نظرياته موضع اعتبار، وخاصة تلك العلوم التى لا يلغى الجديد فيها القديم كالأخلاق والسياسة، أما آراؤه فى الطبيعة أو علم النفس فلا شك أن العلم الحديث قد تجاوزها فلم يعد لها إلا قيمة تاريخية وان كان ذلك لا يلغيها فى نطاق الدراسات الفلسفية.

فكما كان أفلاطون أعظم تلامذه سقراط، فقد كان أرسطو أعظم تلامذه أفلاطون، بل ربما كان أعظم الفلاسفة والمفكرين الذين عرفتهم البشرية منذ اقدم عصورها التاريخية. جذبته أثينا بأضوائها فكان أن رحل إليها وهو لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره، حيث التحق بأكاديمية أفلاطون واستمر بها عشرين عاما حتى وفاة أستاذه سنة ٣٤٧ ق. م. وبعد ذلك ترك ارسطو أثينا وظل بعيدا عنها اثنى عشر عاما قضاها فى أعمال مختلفة كان أهمها اختياره معلما للأمير اسكندر المقدونى - الذى أصبح الاسكندر الأكبر فيما بعد - وفى سنة ٣٣٥ ق. م. عاد ارسطو إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة لتعليم الفلسفة والأحياء، وظل بها يدرس ويؤلف ما يقارب الاثنى عشر عاما، ولكنه اضطر إلى الهروب من اثينا خوفا من اتهام بالزندقة كان سيوجه اليه[2].

ويبدو أن الفترة التى قضاها أرسطو طالبا فى أكاديمية أفلاطون كانت ذات أثر فعال فى صياغة وتشكيل فكره إلى حد بعيد، اذ على الرغم من بداية أفول نظام الدولة المدينة - حيث استطاع فيليب ملك مقدونيا توحيد بلاد اليونان كلها تحت سيطرته - فقد جعل - أرسطو - دولة المدينة هى الوحدة السياسية الصالحة لكل زمان ومكان، ولعله فى ذلك انما كان يعكس ما يسود أثينا من سمو الفكر الاغريقى على ما عداه للشـ[illegible] الأخرى[3].

ولكن على الرغم من هذا الرباط الوثيق الذى ربط بين ارسطو وأفلاطون، فقد كان التناقض واضحا بين الشخصيتين: فبينما كان أفلاطون مثاليا يغرق فى الخيال ويغالى فى التصور الفلسفى، كان أرسطو على العكس واقعيا يؤمن بالمشاهدة والتحليل.

فأرسطو لم يبدأ – كما بدأ أفلاطون – بالتفكير فى الدولة المثالية، أى بالدولة كما يجب أن تكون عليه، بل بدأ يدرس الدولة كما هى عليه فعلا، فقام بدراسة كاملة دقيقة لدساتير الدويلات اليونانية[٤]، ومن دراسة تاريخ الأنظمة السياسية ومشاهدة الواقع من أمرها فى حاضرها استمد آراءه ونظرياته فى الميدان السياسى.

غير أن ذلك لا يعنى أن ارسطو لا يعترف بالمثالية، فقد كان يؤمن بالمثالية النسبية – لا المثالية الكاملة المطلقة – أى بتلك المثالية التى تستند إلى الواقع بحيث يغدو من المستطاع تحقيقها من الناحية العملية.

وقد كان من نتائج تلك النزعة الواقعية التاريخية، وتلك المثالية النسبية التى اعتنقها أرسطو أن جاء لنا بمبدأ هام من مبادئ علم السياسة يتخلص فى أن صلاحية الأنظمة السياسية هى مسألة نسبية، أى أنه لا يصح أن يوصف نظام من الأنظمة السياسية بأنه أصلح الأنظمة لكل زمان ومكان، فالأمر فى ذلك يختلف باختلاف ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية، فما كان صالحا من تلك الأنظمة لبلد أو لزمان قد لا يصلح لغير هذا أو ذلك من البلدان أو الأزمان[٥]. ولذلك فقد أخذ على أفلاطون أنه توهم شكلا واحدا ثابتا لكل المجتمعات وفى كل الظروف[٦]. ويمكن ارجاع هذا الاتجاه الواقعى، فى عقلية ارسطو إلى العوامل الآتية:

١– كان والده طبيبا خاصا للملك المقدونى. ولما كان الطب يتوارث فى الماضى، فقد تعلم ارسطو الطب مما كان له أكبر الأثر فى اتباعه طريق التحليل والتمحيص قبل أن يصل إلى نتائجه، دون اللجوء إلى طريق الفلاسفة فى الاستنتاج والافتراض[٧].

٢– لم يكن ارسطو مواطنا اثينيا، ومن ثم فلم يكن له حق المساهمة فى شئون اثينا السياسية[٨]، واهمية هذا انه إلى حد بعيد لم يكن يرتبط عاطفيا باثينا، وبالتالى فقد كان أكثر قدرة على التحليل المستقل، فعدم انتماء ارسطو الأصلى لاثينا جعله أكثر موضوعية ومحايدة بالنسبة لمشاكل التدهور السياسى لاثينا.

٣- لقد قضى ارسطو شطرا كبيرا من حياته فى صحبة الملوك، اذ نشأ فى معية الملك المقدونى الذى كان والده طبيبا له، ثم أصبح مربيا لابنه الاسكندر، ثم بعد ذلك عاش - ارسطو - ملازما لأحد الملوك الطغاة فى آسيا الصغرى، وبذلك استطاع أن يطلع على الكثير من اسرار العالم السياسى[٩].

٤- ان تلمذه ارسطو على يد افلاطون فى شيخوخته، أى على افلاطون الواقعى لا على يد افلاطون المثالى، أى تلمذته على يد افلاطون القوانين لا افلاطون الجمهورية كان له أكبر الأثر فى أن افكاره السياسية قامت على ما جاء به افلاطون فى القوانين وفى السياسى.

٥- ان ارسطو قد عاش فى فترة بداية ازدهار اثينا من جديد مع بداية تدهور اسبرطه ونظامها الارستقراطى العسكرى القائم على الشيوعية، كما أن ذكريات حرب البيلوبونيز كانت قد خمدت إلى حد كبير[١٠].

وقد ترك ارسطو مؤلفات عديدة فى معظم المعارف الانسانية - تصل إلى ٤٠٠ مؤلفا - فى السياسة والمنطق والتاريخ الطبيعى والطبيعة، إلا أن أهم ما يعنينا من مؤلفاته كتابان هما الدساتير والسياسة.

وقد جمع ارسطو فى كتاب الدساتير ١٥٨ دستورا لبلاد المختلفة مرتبة ترتيبا ابجديا، وقام بتحليلها تحليلا دقيقا. وفى نهاية المؤلف، عالج ارسطو حكومة الطغاة والمستبدين ودساتير البربر ثم درس المطامع الاقليمية للدول. ولكن هذا المؤلف العظيم قد فقد ولم يصلنا منه إلا أجزاء قليلة أهمها تلك التى تتعلق بدستور اثينا. وهو يقسم دراسته نفس التقسيم المنطقى الذى يتبع اليوم: فيبدأ بدراسة تاريخية لأصل النظم الاثينية، وفى الجزء الثانى يحلل النظم الوضعية القائمة ويقسم الأجهزة الحكومية إلى ثلاث كما هو الشأن عندنا الآن[١١].

أما كتاب السياسة فيضم تحليلا فى غاية الدقة والاحكام للواقع الذى كان يعيشه ارسطو، والذى تكلم فيه عن نشأة الدولة والسلطة السياسية من حيث أهدافها وأشكال الحكومات. كما بحث فى النظم السياسية وأسباب زوالها. وقد كانت آراء أرسطو ونظرياته فى هذه المجالات على درجة من العمق والدقة بحيث يعد ارسطو المؤسس الحقيقى لعلم السياسة، ولا زال الكثير من آرائه مأخوذا به حتى اليوم[١٢].

نشأة الدولة عند ارسطو:

يظهر التناقض واضحا بين أرسطو وأفلاطون فى تحليلهما للدولة فقد اتضح - فيما سبق - أن أفلاطون قد أرجع نشأة الدولة إلى الحاجة، أى إلى رغبة الفرد فى اشباع حاجاته المادية التى تدفعه إلى أن يجتمع مع عدد من الأفراد كاف لأن يشبعوا حاجات بعضهم، ومن مجموع هؤلاء الأفراد تتكون الدولة التى يعدها أفلاطون بمثابة وحدة مثالية مجردة ليس للأفراد وجود مستقل.

أما أرسطو فيرجع أصل الدولة إلى الأسرة التى يعتبرها الوحدة الإجتماعية الأولى من حيث التطور التاريخى(١٣) فالطبيعة خلقت فى الرجل ميلا غريزيا للاجتماع بالمرأة من أجل انتاج النسل وتكوين الأسرة، ثم تجمعت أسر مختلفة وكونت القرية، ومن اجتماع عدة قرى تكونت الدولة(١٤).

فالدولة تجمع تلقائى طبيعى من حيث أن الانسان كائن اجتماعى بالطبع. وأن هذا الذى يبقى منفردا منعزلا هو اما بهيمة أو اله(١٥). والانسان فى هذا لا تقل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التى تعيش اجتماعاتها بالطبع والبديهة(١٦).

ولكن الانسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى، بأنه كائن سياسى، فهولا يتميز عن غيره من الكائنات بالغريزة والتكاثر، لأن هذا من خصائص كل الكائنات، ولا يتميز بالقوة العضلية، لأن هذا من خصائص بعض الكائنات، بل ما يميز الانسان حقا عن غيره من الكائنات هو وجود العقل وما يترتب على هذا الوجود من امكان وجود نشاط عقلى لدى الانسان، ومن هنا كان الانسان كائنا سياسيا. وفى هذا يقول أرسطو الانسان كائن سياسى، خلق طبيعيا للعيش فى مجتمع(١٧).

هذا التأصيل التاريخى لنشأة الدولة يناقض تماما نظرية العقد الاجتماعى التى أوردها بعد ذلك، هوبز ولوك وروسو، والتى ترى أن الدولة تنشأ نتيجة عقد Contract أو اتفاق، ذلك لأنه ما دامت الأسرة، وهى ظاهرة طبيعية، هى الخلية الاجتماعية الأولى التى بنيت عليها كل التنظيمات اللاحقة والتى انتهت بظهور الدولة، فلا يمكن اعتبار الدولة تبعا لذلك، نتيجة لعقد أو اتفاق، اذ هى نظام طبيعى ظهر وفقا لسنة التطور والارتقاء.

وهنا يبدو أن الخلاف بين أرسطو واستاذه أفلاطون قد تعدى ناحية أصل نشأة الدولة إلى مسألة تكييف الدولة ذاتها. فبينما كان أفلاطون يرى أن الدولة هى وحدة مجردة ليس للأفراد فيها وجود مستقل، اعتقد أرسطو أن الدولة تتكون من مجموعة من الأفراد يختلفون عن بعضهم وأن الاتحاد المطلق معناه القضاء على الدولة[١٨].

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية، لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء اذا فسد الكل، يقول أرسطو لا يمكن الشك فى أن الدولة هى بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ماد ام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء.... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدا على الحقيقة[١٩].

وإذا كان الانسان هو أول الحيوانات وسيدها، فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، فيدون هذه يكون أكثر افتراسا وفسادا، ومما يحقق عدل الانسان وفضيلته وحياته وفقا للقانون هى الدولة[٢٠].

ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هى تعليم الفضيلة للصغار ولن يتيسر لها ذلك إلا فى حالة السلم اذا انها أنسب الحالات التى تتيح للدولة القيام بواجبها نحو اساعة العلم والتربية الأخلاقية بين الأفراد، ولهذا فان أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين[٢١].

فإذا كان أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، فإن للدولة غاية أسمى من تأمين العيش، ان غايتها هى العيش الجيد، والحياة الرفيعة والسهر على تحلى المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الإجتماع السياسى، وتقرير العادل هو ذاك الذى يرتب العدل[٢٢].

وينظر أرسطو إلى رب الأسرة باعتباره زوجا أو أبا أو سيد عبيد أو مالكا. والرجل عند أرسطو ما عدا استثناءات مضادة للطبع، هو الذى يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذى يأمر الأصغر والأنقص(٢٣).

وإذا كان أفلاطون قد نادى بمساواة المرأة بالرجل حتى فى الأمور السياسية والعسكرية فان أرسطو يعتبر الرجال قوامين على النساء، ويرى أن الرجل هو الحاكم الذى يعامل زوجته معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة جمهورية، وتكون معاملته لأولاده

معاملة القاضى، للمواطنين فى حكومة ملكية، يطلب اليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معا.

أما السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والأولاد فيرجع إلى أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للامرة، ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء(٢٤).

وإذا كان أرسطو قد استهجن قيام الدولة على الحرب والغزو والاحتلال، فانه قد رأى أن هذه وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الاغريق، فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والتوجيه أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء: أجل للاغريقى على المتوحش حق الامرة(٢٥).

فالعبيد عند أرسطو آلة حية، والعبد لا فضيلة له فى حياته، وإذا اتفق أن اتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة أو العفة أو الاخلاص لكان مصدر ذلك انسياب شئ من روح سيده إليه.

نظام الدولة:

على الرغم من سعة إدراك أرسطو إلا أنه – مثله فى ذلك مثل كل فلاسفة الاغريق – كان يتصور المجتمع الانسانى الراقى فى صورة المجتمعات الاغريقية أى دولة المدنية وانطلاقا من هذا نقد حاول أن يرسم صورة تحقق التوازن والاستقرار لدولته المثالية – دولة المدينة – من حيث العناصر الضرورية لوجود هذه الدولة وموقعها ومساحتها وعدد سكانها.

فيرى أرسطو أن العناصر الضرورية لوجود الدولة تنحصر فى توفير المواد الغذائية على تفاوتها واختلافها، كما يجب أن يتوفرها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الالات والأدوات، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحربى المتجدد والمتفوق باستمرار كما وكيفا وذلك لامكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية،. كما لابد وأن توجد وفورات فى الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة احتياطى عام للدولة تستخدمه فى الطوارئ وفى

وقت الحروب، كما لابد من توفير عنصر دينى، وفى الدولة يمثله الكهنوت بالاضافة إلى وجود المرافق العامة ورجال القضاء.

ويؤكد أرسطو أن الدولة تقتضى كل هذه الوظائف المختلفة، ولذلك يلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وجنود، وأناس أغنياء وكهنة وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها[٢٦].

أما من ناحية موقع المدينة فيجب أن يختار بحيث يكون ملائما للصحة، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق، كما يكون متصلا بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر فى الشتاء من أى برد آخر. كما يجب أن يكون ملائما للتصرف فى المشاغل الداخلية للسكان، وملائما لصد الغارات الخارجية - ولكى يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة فى حالة الحرب، وأن يكون شاقا على الأعداء فى الدخول إليها أو حصارها.

ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية، كما يقول أرسطو فإذا صحت تقديراتنا وجبت احاطة المدينة بالمعاقل حتى تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربى الحديث. ان الهجوم لا يغفل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع، من جانبه، أن يبحث ويدبر ويخترع وسائل جديدة.. وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى، وفى المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس[٢٧].

ويرى أرسطو ألا تكون مساحة المدينة متسعة اتساعا كبيرا، لأن الأحداث تثبت أن من العسير بل ربما من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددا مما ينبغى[٢٨]. كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغى، وإلا لما استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها، فالمدينة اذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لا يختل نظامها ويتعذر تعرف بعضهم على بعض واقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم. وللحد من تزايد الأفراد يوصى أرسطو على عادة الاغريق فى ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الاجهاض المبكر واعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال.

ويبدو أن أرسطو يلتزم بهذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن

نظام دولة المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية، أما نظام الامبراطوريات فهو فى نظره نظام فاسد، لأنه يضم وحدات وعناصر متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها، وهى تحقيق السعادة للمواطنين حيث أنها خيرهم المشترك الذى يتفق مع مطالبهم وآمالهم(٢٩).

ويؤيد أرسطو التمييز القانونى والاجتماعى للسكان بالصورة التى كانت سائدة فى المجتمع الاغريقى ومن ثم فهناك العبيد والاجانب والآجانب المقيمين وهم جميعا لا يملكون حق المواطنة بالمعنى السياسى، فالمواطن، بالمعنى السياسى ينحصر فقط، كما تصور أرسطو فى كل من يشارك فى العمل السياسى بصورة مباشرة(٣٠). وتأسيسا على ذلك يكون عدد المواطنين محدودا جدا حيث يتعين أن يتوافر فى المواطن الشروط التالية(٣١).

١- الجنس والسن: يشترط أرسطو فى المواطن لتولى السلطة أن يكون من الذكور الذين بلغوا سنا معينة. فهو على خلاف أستاذه أفلاطون، يحرم النساء من ممارسة السلطة. كما أنه يجعل الحكم امتيازا للسن فيقصر تولى الحكم على كبار السن بينما يلزم الشباب بالطاعة حتى ينضجوا.

٢- الجنسية: يشترط فى المواطن أن يكون من أبوين وجدين أثينيين.

٣- الحرية: يشترط فى المواطن أن يكون حرا، ومن ثم يستبعد أرسطو من إدارة شئون المدينة فئة العبيد، وهذه ظاهرة مميزة للمدينة فى العصور القديمة، حيث كان الرق سائدا، وكان الاعتماد على العبيد كليا فى فلاحة الأرض.

ولذلك لا يمكن القول بوجود ديمقراطية حقيقة فى المدن القديمة مهما كان النظام المطبق، لأن جميع المدن القديمة، عرفت الرق، وحرمت الرقيق من صفة المواطن ومن الحرية معا.

٤- الملكية: يستبعد أرسطو الصناع والتجار - فضلا عن العبيد - عن إدارة شئون المدينة، لأنهم يقومون بخدمات لا تفترق عن اشغال العبيد من حيث طبيعتها، ومن حيث أنها تشغلهم عن اكتساب العلم والفضيلة، فى حين أن المواطن، فى نظر أرسطو يجب أن يكون فى سعة من العيش تغنيه عن الأعمال اليدوية وتهيئ له فرصة التفكير

والتأمل فى أمور المدينة. ومن ذلك يظهر أن ارسطو يشترط فيمن يشارك فى إدارة شئون المدينة أن يكون على قدر كبير من الثراء يسمح له بألا يهتم إلا بشئون المدينة واكتساب الفضيلة، دون أن تكون أمواله من الكثرة بحيث تلهيه عن هذا الواجب.

نظم الحكم عند أرسطو:

لقد كان للاتجاه التحليلى فى عقلية أرسطو أعظم الأثر فى تقسيمه لنظم الحكم، كما أن كتاب الدساتير الذى جمع فيه ١٥٨ دستورا للبلاد المختلفة قد ساعده على الالمام بالتقسيمات الممكنة لأشكال الحكومات[٣٢]، فقدم تصنيفا بثمانية عشر نظاما سياسيا مختلفا قام بتحليلها وتنسيقها منطقيا.

وقد اعتمد أرسطو فى تقسيماته لأشكال الحكومات على معيارين: أحداهما معيار عددى أو كمى، وثانيهما معيار كيفى أو موضوعى[٣٣].

فمن حيث المعيار العددى يقول أرسطو أن السلطة قد تكون فى يد فرد واحد أو فى يد عدد محدود أو فى يد الأغلبية. ومن حيث المعيار الكيفى يميز أرسطو بين الحكومات من حيث صلاحيتها أو فسادها: فإذا كانت الحكومة تستهدف الصالح العام وتحكم وفقا للقانون وبرضاء المحكومين كانت حكومة صالحة أو أصيلة. أما اذا كان الحاكم – فردا أو أكثر – يستهدف مصلحته الشخصية أو مصلحة طبقته دون مصلحة الجماعة، أو إذا كان يحكم بغير قانون وقواعد تنظيمية عامة. أو إذا اعتلى الحكم رغما عن المحكومين ومستندا إلى القوة كانت الحكومة فاسدة.

ويمزج أرسطو بين المعيارين الكمى والكيفى معا، ليقدم تقسيما سداسيا – كالذى قدمه لنا افلاطون فى كتاب السياسى – للحكومات، ثلاثة منها صالحة وثلاثة أخرى فاسدة.

أولاً : الصور الصالحة.

١– النظام الملكى، حيث يكون الحكم فرديا، ووفقا للقانون. ويستهدف الصالح العام.

٢– النظام الارستقراطى، حيث تكون السلطة فى يد الأقلية المتميزة من جميع الوجوه، والتى تحكم طبقا للقانون ومن أجل الصالح العام.

٣- النظام الدستورى أو المختلط، وفيه تكون السلطة للأغلبية - وهو النظام المثالى فى نظر أرسطو.

ثانياً الصور الفاسدة:

١- النظام الاستبدادى، حيث يكون الحاكم فردا يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم ارادة المحكومين.

٢- النظام الأوليجاركى، حيث تكون السلطة فى يد الأقلية المتميزة من حيث الثراء، أى حكم الأغنياء الذين يستهدفون مصالحهم الخاصة.

٣- النظام الديمقراطى، وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء تستغلها ضد الطبقات الأخرى[٣٤].

وبين هذه الأنواع الستة - الصالحة والفاسدة - للحكم توجد صور عديدة هى مزيج من أكثر من نوع واحد، أو هى خليط متفاعل من كل هذه العناصر: فمثلا بين النظام الملكى الصالح وبين النظام الاستبدادى، الفاسد يوجد مجال لأكثر من شكل يختلف فى درجة صلاحيته أو فساده بحسب مدى قربة من النظام الملكى أو من النظام الاستبدادى. فكلما قرب النظام السياسى، إلى النظام الملكى أصبح أكثر صلاحا أو أقل فسادا، وعلى العكس كلما كان الحكم قريب الشبه بالنظام الاستبدادى، كان أكثر فسادا، وهكذا بالنسبة لصور الحكم الأخرى. وتفسير ذلك أن النظام قد يكون صالحا فى جميع عناصره، وقد يكون فاسدا فسادا مطلقا، وقد يكون وهذا هو الغالب، صالحا فى بعض عناصره وفاسدا فى بعضها الآخر[٣٥].

ويبدو أن أرسطو قد جعل الصفات الأخلاقية - وليس نوع الدستور - هى الأساس فى التفرقة بين نظم الحكم الصالحة ونظم الحكم الفاسدة، فالارستقراطية هى حكم أولئك المتحلين بالفضيلة، والأوليجاركية هى حكم المتمكنين من الثروة وأرسطو لا يعتبر الفضيلة والغنى، صفتين مترادفتين ترادفاً دقيقا لأنه يعتقد أن الرجل الكفء المعتدل يرجح جدا أن يكون متصفا بالفضيلة، وعلى هذا فهناك فرق بين حكم الأخيار - الأرستقراطى - وحكم الأغنياء - الاوليجاركى - لأن الأخيار يرجح أن لا يكون لهم

من الثروة إلا مقداراً معتدلا، ان هذه التفرقة ذات البعد الأخلاقى تمتد لتشمل، أيضا، النظامين الملكى والاستبدادى[٣٦].

ولقد بحث أرسطو بحثا طويلا فى أنواع الحكومات الصالحة والفاسدة وبحث فى تفاعلاتها وتطورها. وقد رأى أرسطو أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة، اذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائما بعقل وحكمة، ويبتعد عن الطيش والهوى، ولذلك فقد رأى أن أعظم الأمور خطرا أن توضع مصالح الأفراد كلهم بين يدى فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد فى الدولة. بالاضافة إلى هذا فان الملكية تسلتزم مبدأ الارث، ومن السخف بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب ارادة كائن لا يعرفون عنه شيئا بعد، ويعتبرون هذه الارادة قانونا، وهم يجهلون فيما اذا كان هذا الوريث للعرش حكيما أم مجنونا[٣٧].

أما الحكومة الارستقراطية، والتى تكون السلطة فيها فى يد الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضا أن تعمل – هذه القلة – دائما على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة[٣٨].

لذلك فقد رأى أرسطو أن أفضل الحكومات هى الحكومة الدستورية[٣٩]، ذلك لأن الطابع المميز لهذه الحكومة هو أن دستورها – المثالى – يقوم على فكرة النظام المختلط الذى أساسه الجمع بين العناصر الصالحة فى النظامين الديمقراطى والأوليجاركى ليتكون – من هذا الجمع – نظام جديد يسميه النظام المختلط[٤٠].

ولتحقيق هذا النظام يقترح ارسطو ادماج تلك العناصر المستقاة من النظامين الديمقراطى والأوليجاركى طبقا للوسائل الآتية[٤١].

١ – الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة فى النظامين: فالنظام الديمقراطى يقوم على مبدأ المساواة السياسية ويجعل للمواطنين جميعا حق المساهمة فى الأمور العامة دون اشتراط أى نصاب مالى، بينما يميز النظام الأوليجاركى طبقة الأغنياء ويقصر الاشتراك فى الحياة السياسية على من يملكون نصابا ماليا عاليا. ولذلك فالحل الذى يحقق التوازن بين المبدأين والذى لجأ إليه أرسطو هو الحل الوسط، أى اشتراط نصاب مالى بسيط.

٢- الجمع بين وسائل النظامين في اختيار الحكام: فالنظام الديمقراطي يجعل الاختيار بالقرعة لأنها وحدها هي التي تحقق المساواة، بينما يأخذ النظام الأوليجاركي بوسيلة الانتخاب. والجمع بين الوسيلتين يكون بجعل بعض الوظائف بالانتخاب والبعض الآخر بالقرعة، أو بادماج الوسيلتين معا في جميع الوظائف: فتبدأ بانتخاب عدد أكبر من عدد الوظائف الشاغرة، ثم نملأ هذه الوظائف بالقرعة بين المنتخبين.

٣- ومن المظاهر الهامة في النظم الديمقراطية أن تكون الوظائف العامة بأجر، وإلا أصبحت وقفا على الأغنياء القادرين كما يحدث في النظم الأوليجاركية - كذلك تقرر النظم الديمقراطية مكافأة لتشجيع الفقراء على المواظبة على اجتماعات الجمعية الشعبية، بينما توقع غرامة - في النظم الأوليجاركية - على الأغنياء لاجبارهم على عدم التخلف عن اجتماعات الجمعية الشعبية. أي أن النظام الديمقراطي يعمل على اشراك الفقراء جميعا في مناقشة الأمور العامة فيكافئهم على الحضور في الجمعيات الشعبية دون أن يهتم بالزام الأغنياء بالحضور. أما النظم الأوليجاركية فهي على العكس تجبر الأغنياء على الاشتراك في مناقشة الأمور العامة فتقرر فرض غرامة على كل من يتغيب منهم عن الاجتماعات العامة، وفي نفس الوقت لا تهتم بحضور الفقراء فلا تفرض الغرامة على المتخلفين منهم كما أنها لا تعوضهم عن الحضور، بل تحرمهم كلية من حق المساهمة في الحياة السياسية.

ويجد أرسطو أن الحل الملائم الذي يحقق التوازن بين الاتجاهين هو في الجمع بينهما معا: فتوقع غرامة على الأغنياء في حالة تخلفهم عن اجتماعات الجمعية الشعبية، كما تقرر في نفس الوقت مكافأة حضور للفقراء، وبذلك تضمن حضور الأغنياء والفقراء على السواء. أما عن الوظائف العامة فلا بأس من جعلها بأجر ولكن دون مغالاة.

على أساس هذا الادماج بين عناصر النظامين الديمقراطي والاوليجاركي، أقام أرسطو دستوره المفضل، وحفظا للتوازن وتحقيقاً للانسجام بين المبادئ المتعارضة في النظامين، وجد أرسطو أن الوسيلة الفعالة هي في الأخذ بحل وسط، ولكن ذلك لا يعني أن النظام الذي يتولد في هذه الحالة يصلح لجميع البلدان وفي كل الظروف، فقد كان أرسطو - كما سبق ذكره - من المؤمنين، بأن الدستور المثالي يختلف من بلد إلى بلد

تبعا لاختلاف البيئة والظروف الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية وحسب طبيعة الشعب وتاريخه وأخلاقه. ومن ثم فان الدستور الصالح لدولة معينة قد لا يكون صالحا لدولة أخرى، تختلف ظروفها عن ظروف الدولة الأولى.

ولكن مع إيمان أرسطو بالنسبية، فأن ذلك لم يحل دون تأكيده على أن النظام الأصلح والأقرب إلى الكمال هو ذلك الذى يحقق التوازن بين النظامين الديمقراطى والأليجاركى فيأخذ بحل وسط بينهما[٤٢].

وتحقيقا لفكرة أرسطو – فى الأخذ بالحل الوسط – هذه يجعل من الطبقة المتوسطة عماد النظام وأساسه الاجتماعى، فهو يرى أن النظام الديمقراطى يعتمد على الفقراء، والنظام الأوليجاركى يقوم على طبقة الأغنياء، لذلك يبنى دولته المثالية مستندا إلى الطبقة المتوسطة التى ستحقق التوازن بين الجميع.

ان سلامة الدولة المثالية عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التى تحقق الاتزان بين ثروة الأثرياء، وبؤس الفقراء، فتحتاط لأخطار الحكومة الاوليجاركية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية[٤٣]، كما تحتاط لأخطار الحكومة الديمقراطية حين يشتط الفقراء المعدمون ويتبعون أهواءهم الضارة[٤٤]. كما تحتاط من حكومة الطغيان وهى حكومة الفرد الظالم[٤٥].

نستنتج من ذلك أن أفراد الطبقة الوسطى – عند زرسطو – هم وحدهم المواطنون الصالحون، اذ لم يفسدهم الغنى الفاحش، ولم يحطم نفوسهم الفقر المدقع، بل يعيشون فى سعة من العيش كافية لأن تدفع عنهم مذلة الفقر دون أن تبلغ بهم إلى درجة تحولهم عن طريق الفضيلة والمعرفة. ومن ثم لن يصعب اخضاعهم للسلطة، كما سيكون فى وسعهم أن يكتسبوا الصفات المطلوبة فى الحاكم الصالح.

ويرى الدكتور ابراهيم شلبى – بعد عرضه للنظام المختلط الذى اقترحه ارسطو – أن ارسطو من حيث المبدأ لم يكن ضد الديمقراطية أى حكم الشعب، بل أراد فقط ادخال بعض التعديلات التى تهدف أساسا إلى القضاء على التناقض الممكن قيامه بين الفقراء والأغنياء، وبالتالى يقضى على ما يرد على الخاطر من أن الديمقراطية هى حكومة الفقراء ولكن هذه الرغبة وما نتج عنها من نظام مختلط جعلت هذا النظام يظهر قريبا من الاشكال المعتدلة لحكومة الأقلية، فهى فى الواقع ديمقراطية من حيث اعتدادها بالكم

الذى لم يرفضه أرسطو، ولكنها أقلية من حيث اعتدادها بالقدرة الخاصة والفضيلة.

ومن هنا يظهر مدى صدق تحليل كارل بوبر لفكر أرسطو عن الدولة ذات النظام المختلط، وبالتالى عن مجمع هذه الدولة، من أنه حل وسط يتضمن عناصر ثلاثة هى:

المثالية الأفلاطونية من ناحية، وبعض الأفكار الديمقراطية من ناحية ثانية، وأخيرا ملكية ملموسة وموزونة(٤٦).

الدولة والسلطات العامة The State and Its Powers

يعتبر أرسطو أو ل من قسم السلطات فى الدولة إلى ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية. فقد لاحظ أرسطو أنه توجد فى جميع الدول - على ما بينها من اختلاف فى نظم الحكم - ثلاث مهام أو وظائف رئيسية مختلفة: الأولى هى مهمة وضع المبادئ أو القواعد العامة وهذه هى مهمة أو وظيفة التشريع، والثانية تتلخص فى القيام بتنفيذ تلك المبادئ أو القواعد العامة، وهذه هى المهمة التنفيذية، والثالثة تتلخص فى الفصل بين المنازعات والعقاب على الجرائم وهذه هى مهمة القضاء أو المحاكم. وقد بين أرسطو أنه يجب - ضمانا لحسن سير الدولة - ألا توضع تلك الوظائف أو المهام الثلاثة فى يد واحدة، بل يجب أن توكل إلى هيئات مختلفة(٤٧).

فإذا كانت هذه الفكرة قد درج الكثير من الدراسين على الحاقها بمفكرى العصر الحديث من أمثال جون لوك الذى اشار إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر فى الدولة هى السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية، ومونتسكيه الذى عمق هذه الفكرة وأذاعها فى كتابة الرئيسى روح القوانين وذلك باحلاله السلطة القضائية محل السلطة الفيدرالية فأصبحت السلطات عنده هى: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة فإن هذه الفكرة قد وجدت عند أرسطو، ذلك المفكر العميق، كما لوحظ أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلا بصميم الخبرة السياسية الاغريقية التى كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة(٤٨).

وفى ذلك يقول أرسطو فى كل دولة ثلاث أجزاء اذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شئ ونظم شئونها، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر

الثلاثة التى تتمثل فى الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة، وهيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والهيئة القضائية(٤٩).

وتتشكل السلطة التشريعية Legislative Power أو الجمعية العمومية من المواطنين جميعا، ولها صلاحيات النظر فى كافة قرارات وسياسة الحكومة للتصديق عليها، خاصة فيما يتعلق بأمور الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها، وأحكام الاعدام والنفى والمصادرة، ومحاسبة الحكام(٥٠).

أما السلطة التنفيذية Executive Power فيرى أرسطو ان من يمثل هذه السلطة يجب أن يتماثل مع حجم الدولة ففى الدول الكبرى، كل ادارة يجوز بل يجب أن يكون لها اختصاصات تنفرد بها، ان كثرة عدد المواطنين يسمح بتكثير عدد الموظفين ومن ثم كانت الوظائف لا يشغلها الفرد عينة إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينه إلا مرة واحدة ... وفى الدول الصغرى يكون الأمر على العكس، اذا يلزم تركيز كثير من الاختصاصات المتباينة فى بعض الأيدى، فان الموظفين أشدندرة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد(٥١).

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستنيرين فى الحكومة الارستقراطية، وتكون موكولة إلى أناس أثرياء فى الحكومة الا وليجاركية، وتكون موكولة إلى رجال أحرار فى الحكومة الدستورية.

ولكى تقوم السلطة التنفيذية يجب أن يتوافر لها ثلاث عناصر: أولها الناخبون وثانيها المنتخبون، وثالثها طريقة التعيين، وهذه العناصر تتم أو تحدث بطرق مختلفة فحق تعيين الحكام إما أن يتعلق بجميع المواطنين أو بطائفة خاصة وحسب كما أن الأفراد المؤهلين للانتخاب قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقط على أساس التمايز بالثروة أو الأصل أو الثقافة. كما أن طريقة التعيين يمكن أن تتم عن طريق القرعة أو الانتخاب وينتهى أرسطو إلى أن عملية اختيار الحكام تقع بأحد الطرق الأولية التالية(٥٢).

١ - كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب.

٢ - كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة.

٣- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب.

٤- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة.

والطريقتان الأولى والثانية نجدهما بالذات لدى الحكومة الدستورية أما الطريقة الثالثة والرابعة فنجدهما لدى الحكومة الأوليجاركية والحكومة الأرستقراطية.

ويرى أرسطو أنه فى الحكومة الدستورية يتعين على السلطة احترام سيادة القانون، والواقع أن مسألة سيادة الدستور والقانون تعتبر عنده قضية حاسمة حيث العدل يرتبط بهذه السيادة وجودا وعدما لأن القانون هو العقل مجردا عن الهوى، وسواء كان الحاكم فردا أو جماعة فإنه يتعين خضوعهم للدستور والقانون تجنبا للغرائز والشهوات من ناحية، وتدريبا لهم من ناحية ثانية، وتحقيقا للعدل من ناحية ثالثة.

ومن ثم فإن مناط صلاحية أو فساد النظم كان مقرونا عنده بمدى الارتباط بمبدأي الدستورية والمشروعية. ويضاف إلى ذلك ضرورة تقرير حد زمني لتولى الوظائف وبالذات الرئاسية، والاعتدال فى تصريف الأمور، وحسن توزيع الثروات بمراعاة الفقراء وعقاب من يبطش بهم من الأغنياء وتحرى العدالة والفضيلة[٥٣].

أما عن السلطة القضائية Judiciary Power فهى مقترنة بالمحاكم عند أرسطو، وهو يرى أن المحاكم تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين، كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها، كما تتمايز بحسب طريقة تأليفها

أما الموظفون - وهم هنا رجال القضاء - فقد كان أرسطو يميل إلى أن يكونوا كثيرى العدد، لأن مهمة القضاء فى - رأيه - من الأفضل أن توكل إلى عدد كبير من الأفراد وليس إلى فرد واحد، لأنه من الصعب افساد الجماعة الكثيرة العدد فى حين يسهل إفساد الفرد، والشأن فى ذلك - على حد تعبير أرسطو - كشأن الماء: يسهل تسميمه فى قدح صغير ولكن لا يمكن تسميمه فى نهر عظيم، فالقاضى حين يترك لنزعة الغضب مكانة فى نفسه فإن ذلك سيؤثر حتما، على ما يصدره من أحكام، أما الجماعة - القضاء - فإنه من الصعب أن تثور ثائرة الغضب فى نفوسهم جميعاً أو أن يخطئوا جميعا[٥٤].

وتنقسم المحاكم إلى ثمانية أنواع، كل نوع منها يختص بالنظر فى قضايا معينة، وهذه الأنواع هى[٥٥].

١- محكمة لتصفية الحسابات العامة.

٢- محكمة للفصل فى الأضرار التى تلحق بالدولة.

٣- محكمة للفصل فى انتهاك الحرمات الدستورية.

٤- محكمة لطلبات التعويض من الأفراد ومن الحكام.

٥- محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة.

٦- محكمة لقضايا القتل.

٧- محكمة للأجانب.

٨- محكمة للقضايا الجزئية، وتختص بالنظر فى القضايا التى يكون موضوعها يتعلق بدرهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلا.

أما عن طريق تأليف المحاكم فتتم بالطرق الآتية فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعا بالقرعة أو جميعا بالانتخاب ويحكمون فى القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب، فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرون بالانتخاب.

نظرية أرسطو فى الرق:

حاول أرسطو أن يفسر نظام الرق الذى كان قائما فى عصره، فإذا بالأمر ينتهى به لا إلى مجرد تفسيره بل إلى تبريره. فإذا كان أفلاطون قد حدد الحياة المثالية فى قيام كل فرد وما خصته الطبيعة به من قدرات بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الانتاجى والحارس والجندى إلى الاعداد العسكرى، والحاكم إلى الحكومة التى يوجه بها الدولة، وعلى أساس هذا التخصص تتحقق العدالة وينتج عنها السعادة التى تنعم بها الدولة.

فإن أرسطو لم يختلف عن أفلاطون فى تصوره لهذا التمييز الطبقى بين الطبقات والوظائف المقررة لها، بل لقد مضى فى هذا الطريق إلى حد تقديس ما يترتب على هذه

النظريات من تقسيم لطبيعة هذا التمييز الطبقي بحيث أنزل العمل اليدوى إلى أدنى مستوى وارتفع بالحياة النظرية والتأمل إلى أرفع المستويات، بل ان آراءه التى ذكرها فى التمييز بين الطبقات على أساس نوعية الأعمال التى تقوم بها كل طبقة تكاد تتناقض ولا تتسق مع ما سبق أن دعا إليه من وجوب واحترام لرأى الأكثرية وما كان قد وثق فيه من الحكمة التى ذكرها عندما كان بصدد اختيار أفضل الحكومات(٥٦).

فقد رأى أرسطو أن الأفراد يختلفون بطبيعتهم منذ نشأتهم، فالبعض خلق بطبيعته ليكون حرا، والبعض الآخر خلق ليكون عبداً رقيقا، ولا ينبغى للعبد أن يملك نفسه لأنه لا يستطيع أن يقود نفسه، ولا يستطيع أن يخدم المجتمع الا كما تخدمه الدواب القوية التى يشركها الانسان فى أعماله ويقودها طبقا لأهوائه، فالرقيق شأنه شأنها: آله ولكن فيها حياة، فالرق فى حق هؤلاء - العبيد - نافع لهم بقدر ما هو عادل - ثم ان ما يمكن تنفيذه بواسطة وسائل أو أدوات أفضل سيتم تنفيذه، بصورة أفضل كذلك، لذلك كان اذا من الأفضل أن تكون تلك الأداة انسانا من أن تكون حيوانا(٥٧).

هذا فضلا عن أن الرقيق فى نظر أرسطو أمر ضرورى لقيام الديمقراطية المباشرة، ذلك لأن هذا النظام - حسب رأيه - من شأنه أن يتيح للمواطنين فراغا من الوقت كافيا لمزاولة حقوقهم السياسية. ولقد كان مما يتمناه أرسطو لو استطاع المواطنين - الأحرار - أن يخصصوا كل وقتهم للشئون السياسية تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء(٥٨)، وذلك لاعتقاده، أن ارتباط المواطن بعمل يدر عليه آجرا هو أمر يحط من كرامة الرجل الحر حتى الفنون الجميلة لا ينبغى، الارتزاق من ممارستها بل تطلب لذاتها.

وقد فرق أرسطو بين العبودية بالقانون والعبودية بالطبيعة فالعبد بالطبيعة هو الشخص الذى ينتمى للعقل فقط بما يمكنه من مجرد الفهم والادراك ولكن دون أن يكون لديه عقل للتفكير واتخاذ القرار، وبالتالى فقد أقر أرسطو العبودية بالطبيعة القائمة على عدم التفوق الذهنى، لعبد وتخلفه بالنسبة للسيد(٥٩)، ووفقا لآرائه هذه فقد ذهب إلى ان اخضاع الأفراد للرق نتيجة الحروب - حيث أن معظم العبيد اخذوا فى الحرب - لا يتمشى مع العدالة بالنسبة للكثيرين الذين ليسوا عبيدا بالطبيعة ولكن أصبحوا عبيدا بالقانون: قانون الحرب، مع أن الحروب نفسها قد تكون جائرة(٦٠)

ويرى البعض أن أرسطو كان واقعيا فى قوله بأن كثيرا من الأرقاء كانوا أرقاء بالقانون وليسوا أرقاء بالطبيعة - بعد الأسر فى الحرب - لأن هذه كانت عادة شائعة عند الاغريق آنذاك(٦١).

إلا أن صرامة وتزمت فكرة أرسطو عن الرق تبدو واضحة حين يؤكد أن السبب الوحيد لانتفاع السيد بخدمات أرقائه هو معاونته على مباشرة الفضائل البشرية وليس تنمية ثروته أو تعزيز قوته، فان عجز السيد عن إدراك الفضل انتفى النفع الأصيل الذى يجنيه الرقيق من عبوديته، ألا وهو توجيه حياته توجيها مثمرا بفضل خضوعه لمن هو أفضل منه، وههنا، تنفصم العلاقة بين التابع والمتبوع(٦٢).

ولقد واجه أرسطو نتيجة لأفكاره هذه نقدا شديدا وأخذ عليه شرحه لهذه الفكرة - كما يذكر الدكتور متولى - بهدوء نفسى عجيب، كما أخذ عليه أيضا اعترافه بأن من الأرقاء من هم أهل للحرية، وأن من الأحرار من يستأهلون الرق(٦٣).

لكن هذا الوضع لا يحول دون القول أن أرسطو وان كان قد برر نظام الرق، إلا أنه قد وضع - خاصة فى آواخر حياته - بعض الشروط التى تكفل ادخال بعض الاصلاح على هذا النظام، كما تؤدى إلى التخفيف من شدة وطأته على الأرقاء، وقد نادى بضرورة معاملة الرقيق معاملة حسنة، وبأن يمد له الأمل فى أنه سيمنح الحرية يوما ما، كما نصح بعتق الأرقاء وقرر فى وصيته - قبيل موته - عتق عبده(٦٤)

الملكية الخاصة:

يبدو أن أرسطو قد تحرر من آراء استاذه كثيرا، حيث أنه لم يوافق أفلاطون فيما ذهب إليه من حرمان طبقة الحكام من الملكية الخاصة واباحتها للطبقات الأخرى، ورأى أن ذلك سيؤدى إلى وجود نظامين منفصلين تماما فى الدولة الواحد، مما يؤدى إلى تفككها والقضاء على وحدتها

وقد اعترض ارسطو على مذهب افلاطون فى كتابه: القوانين عن توزيع الثروة فى الدولة على أساس ألا يزيد ما يملكه أغنى الأفراد على ما يملكه أدناهم من أربعة أمثال حيث أن أرسطو قد رأى أن الغنى لن يكتفى بما حصل عليه بل سيطلب المزيد ولو عن طريق التحايل على القانون.

كذلك أخذ أرسطو على أفلاطون عدم تحديده لعدد سكان الدولة قائلا أن الزيادة فى السكان ستميل بطبيعتها إلى تحطيم ذلك الميزان الذى وضعه أفلاطون لتوزيع الثروة مما يؤدى إلى تغيير الأسس الاقتصادية التى تقوم عليها الدولة، ومن ثم إلى انهيارها[٦٥].

من هنا بدأ أرسطو ينظر إلى الملكية الخاصة باعتبارها شرطا رئيسيا من شروط الحياة الإجتماعية والسياسية، ولكن مع اباحة أرسطو لهذه الملكية للجميع فانه قد قيدها بحيث تصبح بالقدر الذى يحقق الخير العام، لأنه رأى أن الملكية اذا ما زادت عن الحد انقلبت إلى عامل تحكم وفساد فى الجميع[٦٦].

وقد وقف أرسطو مدافعا عن الملكية الخاصة منكرا أن لها فى حد ذاتها أى أثر ضار على الكمال الأخلاقى، ولا تزال آراء أرسطو فى الذود عن الملكية خير ما انتجته القرائح البشرية، ومن ثم فقد اتخذها جميع دعاة الملكية الخاصة ركائز فكرية تساند آراءهم[٦٧].

ويبنى أرسطو موقفه المؤيد للملكية الخاصة على أربعة عوامل هى:

١ – الملكية الخاصة حافز Incentive على التقدم، وفى ذلك يقول أنه عندما يكون لكل فرد ممتلكات ومصلحة متميزة عن الأخر، ولا يشكو شخص ضد الآخر فان الأفراد سيحققون تقدما أكثر لأن كلا منهم سيهتم ويركز على أموره وأعماله وملكيته الخاصة، أى أن أرسطو يربط بين المصلحة الفردية Self - Interest وبين التقدم الاجتماعى عن طريق أكبر مجهود فردى وأعلى كفاءة فردية، فى حين أنه فى النظام الشيوعى، مثلا نجد أن أولئك الذين يعملون كثيرا ويحصلون على القليل سيشتكون حقا من أولئك الذين يعملون قليلا ويحصلون على الكثير.

٢ – الخبرة التاريخية Historical Experince لابد أن الملكية الخاصة تتضمن جوانب انسانية متأصلة حيث أنها موجودة منذ وقت طويل وأننا لا يمكن أن نتجاهل تجارب الأزمنة الغابرة. فيرى الدكتور حسن الظاهر أن الملكية الخاصة دافع على الكرم والجود والسخاء، ففى النظم الشيوعية لا يستطيع الانسان أن يكون كريما جوادا بسبب المساواة الحسابية التامة فى الملكية. أما حيث توجد الملكية الخاصة فيمكن أن يكون هناك كرم وأفعال جود وسخاء لأن الكرم ان هو إلا صورة من صور استخدام الملكية.

٣- انها باعث على السرور Pleasure فالملكية الخاصة تحقق نوعا من السعادة أو السرور، فالناس بطبعهم يغرمون بحيازة النقود وتملك الأشياء، على أن أرسطو يفرق بين حب الملكية والثروة وبين الأنانية والأثرة، وينظر إلى الملكية الخاصة من زاوية احترام الذات Self – respect والتحقيق المادي للذات Material Self realization(٦٨).

٤- الحرية Liberty: فالملكية العامة للأشياء تخضع الأفراد لإرادة سلطة عليا(٦٩).

ويفرق أرسطو بين مصدرين للثراء الأول يسميه الاقتصاد، وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم، وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته(٧٠). ويعتبر هذا المصدر مفيدا للفرد وللمجتمع على السواء لما يترتب عليه من زيادة الانتاج، أما المصدر الثاني فيتمثل في الثراء النقدي فقط والذي يتحقق من المضاربة والاستغلال وهذا النوع وإن كان يؤدي إلى ثراء الأفراد إلا أنه ضار بل وخطير على المجتمع، حيث أن ثراء هؤلاء لا يلتقى مع ثراء اجتماعى حقيقى أى لا يقابله – بلغة عصرنا – زيادة فى الناتج القومى(٧١).

من هنا يتعين ضرورة ضبط هذا النوع الأخير من الثراء ومحاولة القضاء عليه أو على الأقل، الحد منه. وضرورة ذلك تظهر أهميتها فى أن المجتمع المتوازن يمثل البيئة الملائمة لنظام الحكم المتوازن الذى يفضله أرسطو ويستبعد منه كل من يقومون بأعمال المعيشة من المواطنين أى الفلاحين والعمال والحرفيين(٧٢).

وقد كان أرسطو على دراية بالشرور التي تنتج عن الملكية الخاصة ولكنه رأي أن هذه الشرور انما ترجع إلى الطبيعة الانسانية وما تنطوى عليه من خبث وإثم، والعلاج لهذه العيوب ليس هو المساواة فى الملكية، ولكن يمكن العلاج فى الارتقاء بالسنن الخلقية.

فارسطو يرى أن البداية فى الاصلاح ليست فى أن يتساوى الجميع فى الملكية، كأن نمنع من يملكون من أن يملكوا أكبر أو أن نمنع الذين يملكون قليلا أن يتملكوا أكثر، بل هى حسن المعاملة بينهم. وبصفة عامة فان المشرع يجب أن يعمل على تحقيق توزيع عادل للملكية وليس توزيعا متساويا ويبدو أن الأكثر أهمية عند أرسطو ليس هو من يملك بل كيف تستخدم الملكية. وهذه مسألة اخلاقية بالضرورة وليست مسألة سياسية اقتصادية(٧٣).

ومن الجدير بالذكر أن ارسطو كان على دراية بأن عدم المساواة الزائد فى توزيع الثروة له مخاطره على التوازن والانسجام والتوافق فى الدولة، فإذا امتلك البعض الكثير ولم يمتلك الباقون شيئا فسيكون من المستحيل أن تستمر الحكومة الدستورية وستحكم الدولة بأى من النقيضين: نظام أرليجاركى لصالح الطبقة الغنية فقط، أو نظام ديمقراطى لصالح الفقراء. ومن بين صفوف أى من هذين النقيضين قد يظهر حكم الطاغية.

النظرية العامة للثورات General Theory Of Revolutions

يفرد أرسطو الكتاب الثامن من مؤلفه السياسة للبحث فى النظرية العامة للثورات، فيستعرض أسبابها وعللها فى جميع أشكال الحكم ونظمه ليصل إلى فرضية عامة مؤداها أن عدم المساواة هو دائما ركيزة أى ثورة فى أى شكل للحكم. فيقول أنه على الرغم من أن كل المذاهب السياسية أيا كان اختلافها، تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين غير أنها تحيد عنها عند التطبيق(٧٤).

فالديمقراطية تتحدث دائما عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق، كما أن الأوليجاركية تتحدث عن المساواة ولكن هذه المساواة لا تلبث أن تذوب عندما تفرق الأوليجاركية بين ما هو غنى وما هو فقير. يقول أرسطو فالاولون وسندهم هذه المساواة قد أرادوا أن يكون السلطان العام فى جميع اختصاصاته موزعا عليهم بالسواء، والآخرون مستندين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلا فى تنمية امتيازتهم لأن زيادتهم فى اللامساواة(٧٥) وعلى هذا تتصور الأوليجاركية أنها فوق المساواة العامة، وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة(٧٦).

والثورة تقوم على طرق متعددة: فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ دستوريا أو ارستقراطيا أو أوليجاركيا، وتحاول الثورة هنا استبدال نظام محل آخر، أى احلال مبدأ محل آخر، وبالطبع يؤدى هذا إلى تغيير الدستور ذاته، وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمع فى أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكمين واحلال نفسه فى الحكم محلهم. ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه الخصوص فى الدول الأوليجاركية والملكية.

ومن ناحية ثالثة قد تؤدى الثورة إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادئ أو ضعافه، فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب اتجاه هذه الثورة، وكذلك الأمر فى حين مذهب آخر فاما أن تزيد عليه أو تنقص منه. ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو الغاء منصب أو كإصدار قانون أو الغاء تشريع(٧٧).

فإذا كان أرسطو قد قرر أن اللامساواة هى السبب الحقيقى والأول للثورات، وأن هذه اللامساواة متحققة أكثر فى الحكومة الأوليجاركية فان الحكومة الدستورية تكون أشد استقراراً وأقل عرضه للانقلابات من الأوليجاركية، ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين: أولا من الأقلية التى تثور على نفسها، وثانيا من الأقلية التى تثور على الشعب، وهذا لا يمكن وقوعه فى الحكومة الدستورية حيث أنها لا تقاتل إلا الأقلية الأوليجاركية، كما أن الشعب لا يثور على نفسه(٧٨).

ويعود أرسطو إلى تبيان العلل المختلفة للثورات فيرى أن هناك أسبابا نفسية تسبب الثورات، ومن ثم فقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذين يثورون، فالمرء اذا كان فى مركز متواضع فانه يثور لكى يسيطر ويسود. يقول أرسطو هذا هو حينئذ على العموم الاستعداد النفسى للمواطنين الذين يبدأون بالثورة. وغرضهم من الثورة انما هو بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الفقر ومن البؤس، لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تخليص بعض المواطنين أو اصدقائهم من عار أو من آداء غرامة(٧٩).

أما بالنسبة للأسباب الثانوية للثورة فترجع إلى الاهانة والاحتقار والخوف أو التمادى فى السيطرة أو قد تكون الثورات مرجعها التزوير فى الانتخابات والكيد والاهمال مما يؤدى إلى تراكم عدم الرضا أو الشعور بالظلم(٨٠).

ويرى الدكتور على عبد القادر أنه اذا كان السبب الأساسى، الثورات - عند أرسطو - هو الاستعداد النفسى الناشئ عن عدم المساواة، فان فكرة المساواة على أساس من الحقوق الطبيعية لم تكن معروفة تماما لأرسطو، ومن ثم فان مفهومه للمساواة يجب أن يعالج من منطلق الأوضاع السياسية والاقتصادية النسبية للأفراد فى عصره، فحالة عدم المساواة هى نتيجة اما لتمتع فئة من المواطنين بمراكز سياسية متميزة لا يقابله تمتع مماثل

من الناحية الاقتصادية، أو لتمتع فئة بمميزات اقتصادية مؤثرة دون أن يكون لها نفس الامتياز فى المجال السياسى. فحالة عدم التطابق والتماثل هذه تؤدى إلى ترسيخ الحساسية بعدم المساواة فى المجتمع، وعلاج مثل هذا الوضع لا يكون إلا فى القيام بثورة تصحح أوضاع أولئك الذين يقدرون على القيام بها(٨١).

فالثورة لا تندلع اذن، عندما يعمل غير المتساوين بنسبة ما بينهم من فروق، وانما هى تقوم فى حالات عدم تطابق الأوضاع الاقتصادية والسياسية داخل كل طبقة فى المجتمع مما يؤدى إلى تشجيع الاضطرابات السياسية - وهكذا يمكن اختزال تصورات أرسطو عن الثورة وأسبابها بالفرضية الآتية:

أن احتمال الثورة يبدو قائما عندما تنفصل القوى السياسية عن القوى الاقتصادية - فالدولة التى تتمتع بتوافق فى حياتها الاقتصادية والسياسية تنعم بنظام سياسى متوازن ومستقر وعادل. ولا يكون هذا التوافق السياسى - الاقتصادى إلا حيث تكون هناك طبقة وسطى كبيرة من حيث العدد ومن حيث القدرة وفوق الامكانيات.

ومع أن ارسطو لم يبين، وهو يستعرض أسباب الثورة، أى درجات الفصل بين القوى السياسية والاقتصادية تؤدى إلى نقطة الخطر فى التوازن السياسى، إلا أن ذلك لا يحول دون القول أن الفرضية التقييمية لأرسطو عن العلاقة بين القوى الاقتصادية والقوى السياسية قد أثبتت صحتها فى العصور اللاحقة(٨٢).

ويوضح أرسطو بعد ذلك أنه يجب التفرقة بين الثورة وبين المشاكل السياسية الصغيرة أو الانتفاضات السياسية البسيطة التى تمر عرضا حيث أن الثورات تتطلب شعورا أعمق بعدم الرضا وتهدف إلى تغييرات أكثر جذرية، وهذا الشعور قد يكون لسبب متوهم أو قد يكون نتيجة لعدم وضوح القوة السياسية والاقتصادية القائمة - كما سبق ذكره - كما يوضح أن الثورات تكون تارة بالعنف وتارة بالخدعة(٨٣).

وفى النهاية يقدم أرسطو مجموعة من الوسائل التى تعمل على حفظ الدولة وعدم قيام الثورات فيها، فيحصرها فى وسائل عديدة أبرزها: الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه، وتدعيمه وتقويته باستمرار، والتصرف اللين من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين، تحديد مدى زمنى، معين للوظائف الرئاسية، القضاء على

المشاحنات والخصومات أولا بأول، حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطى دائم منها للدولة، حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصا الأكفاء منهم، رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الاعانات المستمرة لهم، وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء، تحرى الحاكم للفضيلة والعدالة، مطابقة التربية لمبدأ الدستور، يقول أرسطو ان أنفع القوانين، أى القوانين المصدق عليها باجماع المواطنين، تصير لغوا اذا كانت الأخلاق لا تطابق المبادئ السياسية ..... لأنه ينبغى أن يعلم حق العلم أنه اذا حاد مواطن عن السلوك فالدولة عينها تشاطر فى هذا الاخلال بالنظام(٨٤).

أسس الدولة المثالية عند أرسطو:

لم يعمد ارسطو - كما عمد افلاطون - إلى بيان تفصيلى لنظام الدولة المثالية، انما اقتصر فقط على بيان العناصر أو الأسس التى تقوم عليها هذه الدولة التى يطلق عليها أحيانا الحكومة الدستورية وأحيانا الجمهورية فإذا كان الباحث قد تحدث - فيما - سبق عن نظرية أرسطو فى الدولة بصفة عامة، من حيث نشأتها، ونظامها، ونظم الحكم فيها، وسلطاتها، وعن نظرية أرسطو فى الرق وفى الملكية والثورة، فان الحديث سيقتصر هنا على أسس هذه الدولة التى تتلخص فيما يلى:

١- سيادة أحكام القانون:

اذا كانت السلطة عند افلاطون ظاهرة خاصة فردية ترتبط بشخصية الحاكم، يمارسها الفيلسوف أو الحكيم على أنها خاصة بشخصه ونالها بفضل علمه ومعرفته، ومن ثم فهى مطلقة يستخدمها الحاكم وفقا لمشيئته التى لا تخطئ، دون أن تقيد بدستور أو قوانين، بل يمارسها بقرارات فردية يراعى فيها ظروف كل حالة على حدة فالحاكم عند افلاطون، ليس ملزما بوضع قواعد عامة مسبقا ليطبقها على الحالات الفردية بل يفصح عن ارادته فى كل حالة خاصة وفقا لظروفها وملابساتها، ومن هنا يقال أن الخاص يسمو على العام عند افلاطون(٨٤).

أما أرسطو - فعلى العكس من ذلك - يرى أن السلطة تنبع من الجماعة، وبالتالى تكون السلطة للقانون وليست للحاكم كما يقول أفلاطون. ومبدأ سيادة أحكام القانون ليس مجرد ضرورة، بل هى شرط لصلاحية النظام(٨٥). فمهما اتصف الحاكم بالعقل

والحكمة فهو بشر وليس الها منزها عن الخطأ. ومن ثم فلا غنى له عن القوانين، لأن القانون - كما سبق ذكره - هو العقل مجردا عن الهوى، اذ يتمتع بصفة التجريد التى لا يمكن أن يرقى إليها بشر[٨٦].

لذلك يرى أرسطو أن توكل مهمة وضع القوانين - أى تلك التشريعات أو المبادئ والقواعد العامة - إلى الشعب بحيث لا يترك للحكام - الملوك أو غيرهم من رجال السلطة التنفيذية - سلطة إلا فى المسائل الفردية، على أن تكون سلطتهم هذه خاضعة لأحكام القانون[٨٧].

٢ - التعليم:

يعتبر التعليم أحد الأسس الهامة التى ارتكزت عليها دولة أرسطو المثالية، حيث رأى أرسطو أنه عملية لتحويل الناس إلى مواطنين صالحين، أو تدريبهم على ممارسة الفضيلة، ومن ثم فان ارسطو يوصى بوضع التعليم تحت الاشراف المباشر للدولة.

وهكذا نجد أن ارسطو رغم انتقاده الشديد لأستاذه افلاطون يعود فيقبل فكرته عن تنشئة الحكام وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من زراع وصناع وتجار كما هو مفصل فى الجمهورية، إلا أن ارسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية[٨٨].

كذلك فان المنهاج التربوى الذى اقترحه ارسطو يتفق فى وجوه كثيرة مع ذلك الذى اقترحه افلاطون: فهو يقوم على أساس التعليم الالزامى، وازدراء ذلك التعليم الذى يبغى المنفعة[٨٩]. وهو يستهدف الأطفال الذين سيصبحون مواطنين مع استثنائه للعبيد - الذين عليهم أن يتعلموا فنونا نافعة كفن الطهى لكن هذا الفن لا يشكل جزءا من التعليم المقصود.

وحين يشرح زرسطو منهاجه التربوى يستثنى منه المرحلة العليا التى اقترحها افلاطون فى برنامجه. وبذلك تصبح المرحلة الأولية للتعليم - التى تمتد حتى سن الشباب - هى الأساس والمبتغى، ومن ثم فهو يقسمها سباعيا - أى كل سبع سنوات - إلى ثلاث مراحل[٩٠].

١- المرحلة الأولى: وتبدأ من الميلاد وحتى سن السابعة: وتتركز العناية فيها على بناء أجسام الأطفال صحيا ورياضيا ابتغاء تحملهم لمتاعب المناخ وقسوته، مع وجوب حمايتهم من القصص المخلة بالآداب، ومن المناظر التى تسىء إلى العين.

٢- المرحلة الثانية: وتبدأ من السابعة وحتى سن البلوغ: وخلالها يجرى تعليم المواطنين وتدريبهم على آداء أعمال وليس على تفهمها وتحليلها - هذه التدريبات يجب ألا تدفعهم إلى حيوانية متوحشة بل إلى إلى لطف وتوافق حركى وجمال بنية وكمال جسد ثم يكون دور الموسيقى لتغذية العقل داخل اطار الجسد المتكامل.

٣- المرحلة الثالثة: وتمتد حتى سن الحادية والعشرين، ويكون هدف التعليم فيها خدمة المجتمع فيتحول المواطنون الطائعون - فى صغرهم - إلى قادرين على الحكم - فى كبرهم - وخلال ممارستهم لبعض واجباتهم المدنية يتعلمون قدرا من الحكمة والفلسفة للتدريب على استعمال القدرات العقلية فى تقليل ما يحيط بهم من مشكلات حتى يصلوا إلى فلسفة التأمل.

٣- العدالة:

يميز أرسطو فى الفصل الخامس من كتابة الأخلاق بين معنيين للعدالة: فهى من ناحية توازى كل الفضيلة الخلقية حيث أن الرجل العادل هو الرجل الورع الفاضل الشريف. وهى من ناحية أخرى فضيلة خاصة محددة تأخذ مكانها إلى جانب الشجاعة والكرم، أو هى تلك الفضيلة التى يتحلى بها الانسان فى معاملاته مع الآخرين فى أمور الملكية والعقود وما شاكل ذلك(٩١).

من هنا يرى أرسطو أن العدالة هى أساس سعادة الفرد، لأنه يرى أن السعادة فى الفضيلة، وأن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فنجد مثلا أن فضيلة الشجاعة وسط بين رذيلتين هما الجبن من ناحية والتهور من ناحية أخرى، وفضيلة الكرم وسط بين رذيلتى البخل والتبذير.

وإذا كانت العدالة هى أساس سعادة الفرد، فانها تعد بالتالى أساس سعادة الدولة لأنها تكفل حسن سير نظامها.، كما تكفل استقرار اداة الحكم، فالوسط هو خير الأمور(٩٢).

بناء على هذه الفكرة – أن الوسط هو خير الأمور – انتهى ارسطو إلى القول بأن الطبقة الوسطى – التى هى وسط بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة – تعد خيرا من هاتين الطبقتين وأجدر منهما يتولى مهام الحكم[٩٣].

وبعد هذا العرض –لأسس الدولة المثالية عند أرسطو – يطيب للباحث أن يعرض أبرز نقاط الالتقاء والاختلاف التى يمكن استنتاجها من ثنايا المنطلقات الفكرية والمنهجية التى أوردها كل من أرسطو وأفلاطون.

فنواحى الشبه أو الاتفاق تبدو واضحة فى أن أرسطو – رغم واقعيته – كان كأستاذه أفلاطون فى أنه جعل نقطة البداية فى كتاباته هى البحث فى الدولة المثالية، لذلك فأن كلا منهما قد قدم تصورا لدولة مثالية تهدف إلى تحقيق الحياة السعيدة للجماعة، وأن تحقيق هذا المطلب لا يمكن أن يقوم إلا على العدالة والفضيلة التى تكتسب بالتعليم ومن ثم فقد جعل كلا منهما شئون التعليم فى يد الدولة، ومن ناحية ثانية فقد اتفق الفيلسوفان فى القول بأن الحياة السعيدة الصالحة لا يمكن أن تتحقق إلا فى إطار دولة المدينة التى تضع السلطة فى أيدى ذوى الفضل والمعرفة. وحيث أن الفضيلة لا يمكن أن يكتسبها الجميع وأنها تنحصر فى بعض الأفراد دون الآخرين، فقد حاول كل من الفيلسوفين أن يقيد صفة المواطنة بشروط معينة تحقق فكرة المواطن الصالح.

ولكن هذا التشابه بين الفيلسوفين لا يعنى عدم وجود اختلاف بينهما، فقد ظهر هذا الاختلاف بين ارسطو واستاذه أفلاطون فى الآراء والانتقادات التى ابداها الأول نحو ما كان الثانى يأخذ به ويعتقد، وبدا ذلك واضحا فى التهجم الذى أبداه أرسطو تجاه ما نادى به افلاطون من شيوعية المال والنساء – كما ظهر هذا الاختلاف واضحا فى وجهة نظر كل منهما ومبدئه.

فأفلاطون يجسد المثل والفلسفة، بينما يجسد أرسطو العلم والواقع، وقد بدا ذلك واضحا فى عدم تسليم أرسطو بالمثالية المطلقة – عكس أفلاطون – وتمييزه بين المثالية المطلقة والمثالية النسبية التى يمكن تحقيقها فى إطار الواقع. لهذا يمكن القول أن أرسطو قد اهتم بما هو قائم فعلا أكثر من اهتمامه بما يجب أن يكون، ومن ثم فهو قد واجه المشكلة السياسية فى المدينة اليونانية بطريقة وضعية، وقد جعل من الخبرة نقطة البدء فى الدراسة التى يقدمها.

وفضلا عن ذلك، فان أفلاطون لا يرى إلا نظاما واحدا مثاليا.، بينما يرى أرسطو أن النظام الأصلح يختلف من بلد إلى بلد تبعا لظروفها الجغرافية والاقتصادية وحسب طبيعة شعبها وأخلاقه. ولذلك يعد الكثير من النظم السياسية مقبولا وصالحا نسبيا.

وأخيرا فقد آمن أرسطو بالكثرة وبأن رأى الأغلبية يفوق رأى الفرد مهما تحلى ذلك الفرد بحميد الصفات وضروب المعرفة والحكمة، ولذلك فقد جعل من الطبقة الوسطى عمادا لنظامه السياسى. أما أفلاطون فقد جعل قاعدة مجتمعه السياسى هى دكتاتورية الفرد العاقل أو العدد المحدود جدا من العقلاء[٩٤].

وفى النهاية يمكن القول أنه لا تزال لهذا المفكر الكبير - رغم تعرضه لبعض جوانب النقد - بعض الاراء والملاحظات التى تحتفظ بقوتها ودقتها حتى اليوم رغم ما مر عليها من قرون، منها:

١- الدستور الصالح ليس هو الصالح لطبقة واحدة فقط ولو كانت الأغلبية بل هو الذى يهدف لصالح الأمة جميعا.

٢- قد يحدث أحيانا أن نجد بلدا ذا دستور غير ديمقراطى ولكننا اذا نظرنا إلى الواقع نجده ديمقراطيا، كما أننا قد نجد بلدا ذا دستور ديمقراطى، ولكننا اذا نظرنا إلى التطبيق نجده يحكم أوليجاركيا، أى بواسطة طبقة من الأغنياء تحكم الشعب لصالحها الخاص لا لصالح الشعب[٩٥].

وكأن أرسطو يريد بذلك أن ينبه أذهان المفكرين إلى أنه من أجل أن يتبين كنه نظام من أنظمة الحكم ومن أجل أن يكون عنه رأيا سليما صحيحا، يجب ألا تقف النظرة إليه عند حد النظر إلى دستور ذلك البلد - أى ذلك النظام الذى تبينه النصوص الدستورية المدونة على الورق - انما يجب كذلك - بل وقبل ذلك - أن تمتد النظرة حتى تشمل كيفية تطبيق ذلك النظام أو الدستور فى الحياة العملية الواقعية، اذا أن التطبيق قد يختلف مع النصوص المدونة فى الدساتير.

٣- مما يكفل للدولة احتفاظها بنظامها السياسى، وجود شبح خطر ماثل أمامها يهدد كيانها، لذلك نجد أحيانا حكاما يصورون لمواطنهم وجود صورة لمثل ذلك الخطر، وقد يكون الواقع أن خيوط ذلك الخطر كانت من نسيج خيال أولئك الحكام[٩٦].

٤- يجب العمل عن طريق التشريع على ألا يحرز فرد من الأفراد قدرا كبيرا زائدا عن الحد المعقول من الثروة أو من السلطة أو حتى من الثقة[٩٧].

٥- أن الشعب لا ينظر بعين الغيرة إلى من ينظر اليهم بعين التقدير[٩٨].

ويبدو أن أرسطو يقصد بذلك أن يقول أنه اذا كان المحكومين الفقراء من الشعب ينظرون عادة بعين الغيرة والحسد إلى الحكام الأغنياء إلا أن أولئك لا ينظرون بمثل هذه العين إلى من كان يقوم بمهمته باخلاص وكفاية من هؤلاء الحاكمين فاستحق بذلك تقدير المحكومين.

٦- يذهب أرسطو أخيرا إلى لعنة الحرب، واعتبارها دليلا على عدم كفاية قدرات الدولة من الناحية الاقتصادية، مما يجعلها تغير على جيرانها طلبا لامكانات أخرى، وإذا كان الرجل العادل عند أرسطو هو الرجل الفاضل الشريف الذى لا يعتدى على الآخرين، فان الدولة العادلة الفاضلة هى التى لا توجه قواتها للعدوان على الدول الأخرى، إلا أنه يقدم لمفهوم الحياة الايجابى الذى تأخذ به كثير من الدول الآن، بمعنى أنه لكى تضمن السلام، ولكى تضمن عدم وقوعك فريسة مستعبدة فى يد الآخرين، عليك أن تأخذ بالقوة وما تستطيع أن تحققها بالنسبة لك[٩٩].

وبعد ، فمما لا شك فيه أن أرسطو قد ترك تراثاً ضخما فى مجال الفكر السياسى، فعظمة أرسطو لا تأتى فقط من عمق فكرة وتحليله، وانما تأتى من كونه يعتبر آخر المفكرين الذين يمثلون فى ذاتهم مدرسة فكرية، وبعد عصر المدارس الفكرية هذه، عرف الاغريق عصر المدارس الفكرية الجماعية التى عاصرت أحداثا وتطويرا تقهقريا فى الواقع وأيضا فى الفكر[١٠٠]، مما جعلها تدعو لفكرة الدولة العالمية ومبادئ العدالة الطبيعية وتسوى بين الأفراد بالنظر إلى أنهم ينتمون جميعا إلى أسرة واحدة تقوم على الحب والتعاون والاخاء.

وخمود الحركة الفكرية عند الاغريق يرجع إلى ما أحدثته فتوح الاسكندر الأكبر من تغيير شامل فى بلاد اليونان، اذ فتحت آفاقا جديدة، وأظهرت قصور المدينة اليونانية المستقلة عن أن تلعب وحدها دورا سياسيا ذا شأن.

وعقب وفاة الاسكندر، تنازع قواده امبراطوريته فيما بينهم، وقامت بينهم الحروب والخلافات، كل هذا كان من شأنه أن أخذت نظرية دولة المدينة التى أقام عليها أرسطو وأفلاطون نظرياتها السياسية، فى الأفول والانهيار.

هوامش الفصل الخامس

(١) ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق. م في تراقيا. أى أنه لم يكن مواطنا أثينا وقد توفى بعد وفاة تلميذه الاسكندر الأكبر بسنة، أى عام ٣٢٢ ق. م. وبذلك يكونُ أرسطو قد عاش ٦٢ سنة.

سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١١١.

(٢)وهنا نلمس الفرق كبيرا بين فيلسوف تصدى للاتهام وواجهة ورفض الهروب بعدما أتيح له، وآخر خشى على نفسه فآثر السلامة مختفيا من أثينا.

عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٤٧.

(٤) وتبلغ نحو ١٥٨ دستور.

(٥) ويوضح الدكتور عبد الحميد متولى هذا الكلام بقوله: يجب ألا يفوتنا أن ثمة مبادئ أو مثل عليا تستهدفها الشعوب فى أنظمتها فى كل زمان ومكان: تلك هى مبادئ الحرية والمساواة والشورى والعدالة فهى مبادئ لم تتغير بتغير الزمان والمكان ولكن هذه المبادئ حين نريد تطبيقها فى الحياة العملية على الأنظمة السياسية تتخذ لها صورا مختلفة باختلاف ظروف الزمان والمكان، وكان من ذلك أن هذه المبادئ يختلف مدلولها باختلاف الأزمنة والأمكنة، فما كان يقصد مثلا بمبدأ الحرية فى الديمقراطيات القديمة يختلف عما كان يقصد به فى عصر الثورة الفرنسية أو فى عصرنا هذا.

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٦٥ -٦٦.

(٦) أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص: ١١٧.

(٧) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٧٤.

(٨) وقد باعد بينه وبين ممارسة السياسة فوق ذلك زواجه من فتاة أصلها من الرقيق وقد كان هذا الزواج بمثابة الهوة التى فصلت بينه وبين أهل أثينا الذين لم يغفروا له أبدا هذه الزيجة.

M. Pre'lot, Politique d' Aristote (Paris: Presses Universitoires de France, 1950), P. XVIII - XXI.

(٩) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١١٢ - ١١٥، وكذلك:

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٦٦.

وكذلك: عبد الرحمن بدوى، أرسطو، خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣) ص: ٣.

(١٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٧٧.

(١١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٧٥.

(١٢) ثروت بدوى، نفس المرجع، نفس الموضع.

(١٣) لذلك فان أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية التى أشار إليها الاجتماعيون المعاصرون والتى يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الانسانية أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص: ٢٢٦.

(١٤) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٢٠٨.

ويقصد أرسطو بالدولة، المدينة، ولا فرق عنده بينهما.

أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص: ٢٢٦.

(١٥) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الكتاب الأول، الباب الأول، فقرة ١١، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧)، ص: ٩٦.

(١٦) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦١.

(١٧) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، وكذلك وردت فى السياسة، نقلا عن:

إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٣.

(١٨) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

(١٩) ارسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٦.

(٢٠) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٦١.

(٢١) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج٢، أرسطو والمدارس المتأخرة، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) صفحات ٢٢٥ ٢٢٦.

(٢٢) ارسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٤.

(٢٣) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٢٤) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٢٥) على عبد المعطى، المرجع نفسه، ص: ٦٣.

(٢٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى العربى، مرجع سابق، ص: ٦٧.

(٢٧) على عبد المعطى، الفكر السياسى العربى، مرجع سابق، ص: ٦٨

(٢٨) ارسطو، السياسة، الكتاب الرابع، الباب العاشر، الفقرة ٨ نقلا عن : على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٨.

(٢٩) محمد على ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢، مرجع سابق، ص: ٢٣٣.

(٣٠) إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

(٣١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٦.

(٣٢) يميز أرسطو بين الدولة والحكومة: فالدولة عبارة عن اجتماع للمواطنين بينما الحكومة هى اجتماع أولئك المواطنين القابضين على زمام السلطة فى مجتمعهم وليدبروا شئونه فالحكومة وسيلة ملموسة وحقيقية لتنفيذ أهداف الدولة

ومزاولة وظائفها السياسية والخلقية. وبينما تتغير الحكومة بتغير القابضين على السلطة العليا في المجتمع، لا تتغير الدولة، مطلقا، إلا بتعديل دستورها، وتتشكل الحكومة فى دولة أرسطو على أساس من عراقة الأصل والميلاد أو الثروة أو العدد. على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٤٨، كذلك غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٣٣) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨١.

(٣٤) ويبدو أن الفرق الوحيد بين معالجة أفلاطون وأرسطو للموضوع هو أن الأول يصف الدولة الدستورية بأنها تلك التى تخضع للقانون، ويصفها الثانى بأنها تلك التى تحكم للصالح العام، وفى ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة الدستورية، فإنه قد رأى أن الوصيفين يكادان أن يؤديا إلى نتيجة واحدة سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١٢٨ - ١٢٩

وهو الملاحظ أن أرسطو قد أدرج النظام الديمقراطى ضمن الصور الفاسدة لأنه هو الذى حكم على أستاذه بالاعدام.

(٣٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٢.

(٣٦) أرسطو، السياسة مرجع سابق، ص: ١٩٧.

(٣٧) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٧٠.

(٣٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣٩) يستعمل أرسطو كلمة Poitie أو Politeia فى تسمية هذه الحكومة وهى كلمة يمكن أن تطلق على جميع نظم الحكم، وقد سبقه فى استعمالها كثيرون منهم هيبودام وأفلاطون. وأصدق ترجمة لها هى الدستور. ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، هامش ص: ٨٣.

(٤٠) نيقولو ميكيافيللي، الأمير، تراث الفكر السياسي، قبل الأمير وبعده، ط١١، تعريب خيرى حماد (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢) ص: ٢٢٦.

(٤١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٨٣ - ٨٤.

(٤٢) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٥.

(٤٣) لأن الغنى الفاحش يولد الغرور والعنجهه ويبعث على الاستهتار بالسلطة والاستهزاء بالقانون.

(٤٤) لأن الفقر وأن كان يجبل النفس على الخنوع واليأس فانه يخلق فيها الحقد والحسد.

(٤٥) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٧١.

(٤٦) إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١٣٢ - ١٣٣.

(٤٧) عبد الحميد متولى، الوجيز فى انظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٣.

(٤٨) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٧٣ - ٧٤.

(٤٩) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، الكتاب السادس، الباب الحادى عشر، فقرة ١، ص: ٣٤٥.

(٥٠) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٥٤.

(٥١) أرسطو،السياسة، مرجع سابق، ك٦، ب١٢، ف٤، ص: ٣٥٧.

(٥٢) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٧٥ - ٧٦.

(٥٣) ابراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٣٢.

(٥٤) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ك٦، ب١١، صفحات: ٣٤٥ - ٣٥٧، وكذلك:

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٤.

(٥٥) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٧٦ - ٧٧.

(٥٦) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، صفحات: ٤٧ - ٤٨.

(٥٧) أرسطو السياسة، مرجع سابق، صفحات: ٣٣، ٩٨، ١٠٢ - ١٠٦.

(٥٨) لكن هذه كانت مجرد أمنية لأرسطو، ولا يصح أن تعد بمثابة تعبير أو تصوير للأوضاع القائمة اذا ذاك، فلا يصح أن يظن أن طبقة المواطنين - فى دولة مثل أثينا - كانت طبقة مترفة لا تعرف من ضروب العمل غير الاشتغال بالشئون السياسية، سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣.

(٥٩) وحيث أن اليونانين عامة لديهم تفوق ذهنى، - كما أوضح أرسطو وفقا للنظرة السائدة فى اليونان القديم - فانهم لا يمثلون مصدر للرق - والغريب فى الأمر أن أرسطو - ذلك المفكر الواقعى - نجده وقد تأثر بالعصبية اليونانين يقصر اطلاق لفظ الأحرار على اليونانين وحدهم أما العبيد فهم غير اليونانين وهم البربر. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص: ٢٢٧.

(٦٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى، من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٨٨.

(٦١) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٤.

(٦٢) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٩.

(٦٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٧٥ - ٧٦.

(٦٤) ويرى الدكتور متولى، أن ذلك ان دل على شئ فانما يدل على أن كلام أرسطو قد حمل فى طياته معنى التحول عن رأيه السابق بيانه بصدد الرق متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٦.

(٦٥) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٦٢.

(٦٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٢١.

(٦٧) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

(٦٨) حسن الظاهر، دراسات فى الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ : ٦٦.

(٦٩) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ: ١٢٢.

(٧٠) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، صـ٦٦.

(٧١) ومن الجدير بالذكر أن أرسطو يبغض الربا لأنه أبشع الوسائل غير الطبيعية فى تحصيل الثروة، لأنه مبادلة المال بالمال، فهو ربح يأتى عن طريق النقود نفسها وليس من عروض التجارة وهى الأشياء الطبيعية التى تجلب الربح «فالنقود لا تلد نقودا». أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، صـ:٢٢٧، وكذلك: فؤاد شبل، المدينة الفاضلة، مرجع سابق، صفحات ٢١ – ٢٢.

(٧٢) ابراهيم شلبى، تطور الفكر لسياسى، مرجع سابق، صـ:١٢٥.

(٧٣) حسن الظاهر ، دراسات فى الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ٦٧.

(٧٤) أرسطو، السياسية ، ك ٨، ب١ ، ف٢، صـ:٣٨٢.

(٧٥) أرسطو ، السياسة، ك ٨، ب١ ، ف٢، صـ:٣٨٣.

(٧٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى ، مرجع سابق، صـ: ٧٧.

(٧٧) على عبد المعطى، المرجع السابق، صـ : ٧٨.

(٧٨) المرجع السابق، صـ: ٧٨.

(٧٩) أرسطو، السياسة، ك ٨، ب١ ، ف٢، صـ:٣٨٧.

(٨٠) محمد عبد المعز نصر، الثورة والمجتمع الاشتراكى (الاسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٦٦)، صـ:٣٣.

ولمزيد من المعلومات عن علل الثورات فى الحكومات الدستورية والأوليجاركية والأرستقراطية والملكية، انظر: على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات : ٨١ – ٨٢.

(٨١) على عبد القادر ، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ ١٦٤ .

(٨٢) على عبد القادر ، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ ١٦٦ .

(٨٣) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، صـ: ٤٠٠ .

ويرى الدكتور اسماعيل سعد رغم ذلك – أن ارسطو قد خلط بين الثورة والانقلاب.
اسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، مرجع سابق ، صـ: ٥٦ .

(٨٤) ارسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٤١٢ وما بعدها ، وكذلك : على عبد المعطى – الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صـ:٨٣.

(٨٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ:٧٨.

(٨٦) قد يقال أن أفلاطون قد سبق أرسطو – فى كتابيه «السياسى» ، و «القوانين» – فى مسألة تأكيد سيادة القانون، غير أنه يجب أن يكون واضحا أن أفلاطون حينما أشار الى ذلك قد جعل من تلك الدولة – المختلطة – درجة تلى فى صلاحيتها دولته المثالية، فى حين أن أرسطو قد اعتبر دولة القوانين أسمى صور التنظيم السياسى فأعطاها صفات التفوق والامتياز على ما عداها من أشكال وتظم الحكم الأخرى.

على عبد القادر، تطور الفكر السياسية، مرجع سابق، صـ: ١٤٥ . وكذلك : غانم صالح الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، صفحات : ١٠٩ – ١١٠ .

(87) G. Sabine, T. Thorson, A History of political Theory (Halt: Saunders International Editions, 1973), P. 227.

(٨٨) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صـ: ٧٢ .

(٨٩) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢ ، مرجع سابق، صـ: ٢٣٤ .

(٩٠) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ : ١٢٤ .

(٩١) غانم صالح ، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، صفحات : ١١٣ – ١١٤ .

(٩٢) لمزيد من التفصيل : انظر : على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق صفحات : ١٦٠ - ١٦١.

(٩٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق،صـ : ٦٧.

(٩٤) ومن ثم يسهل عليها أن تحظى برضاء الشعب. متولى، المرجع السابق، صـ ٧٨.

(٩٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ : ٨٨. وكذلك : غانم صالح الفكر السياسى القديم ، صـ: ١٢٨.

(٩٦) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صـ:٨٠.

(٩٧) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، صـ: ١٩٠.

(٩٨) متولى، الوجيز، مرجع سابق، صـ:٨٢.

(٩٩) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق،صـ: ٣٣١.

(١٠٠) من أمثال فلسفات الرواقية والابيقورية والكلبية.

إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٣٦.

الفصل السادس

الفكر السياسى عند الرومان

الفكر السياسى عند الرومان

إذا كانت فكرة السيادة من أهم الأفكار اسياسية عند الرومان ـــ كما يرى صاحبا المدخل ـــ فانه يطيب للباحث أن يعرض العصور الثلاثة التى مرت بها الدولة الرومانية القديمة ـــ الملكى، الجمهورى، والامبراطورى ـــ مبيناً من تقع فى يده هذه السيادة، ومدى ما حققته الدولة من اعلاء لفكرة الإرادة العامة خلال هذه العصور، لينتقل بعد ذلك إلى عرض أهم المفكرين الذين عظموا هذه الفكرة وأعلوا من شأنها.

أولاً: العصر الملكى:

استمر هذا العصر فترة تجاوزت مائة عام، وكما كان الحال بالنسبة للطبقات الاجتماعية فى المجتمع الرومانى، فكانت هناك طبقة الأحرار ـــ التى تماثل طبقة المواطنيين فى أثينا ـــ وطبقة الأرقاء التى كانت تشكل قاعدة الهرم الطبقى[1].

وقد انقسمت المؤسسات السياسية فى هذا العصر إلى ثلاثة عناصر أساسية هى:

١- الملك

٢- مجلس الشيوخ: يتكون هذا المجلس من رؤساء القبائل الذى كان الملك يستشيرهم فى القضايا الهامة، والذين يباشرون سلطة الملك بعد موته حتى يتولى الملك الجديد شئون الحكم.

٣- مجلس الشعب: يضم هذا المجلس فى عضويته جميع الرجال الأحرار، وتتمثل اختصاصاته فى اقتراح القوانين وتقرير أمور السلم وإعلان حالة الحرب وعقد المعاهدات ومباشرة المشروعات المتعلقة بالشئون المدنية والقضائية[2].

ثانياً: العصر الجمهورى:

تأسس هذا النظام عقب اقصاء آخر الملوك الرومان، وكان نتيجة لعدة صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات فى طبقة واحدة هى طبقة المواطنيين الرومان التى كان لها حق التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، واستمر هذا العصر حتى اعلان النظام الامبراطورى فى القرن الأول الميلادى(٣).

وتتمثل الهيئات السياسية فى هذا العصر فى انتقال منصب الملك إلى هيئة جديدة هى هيئة القناصل، حيث ابتدع الرومان هذا النظام الذى أساسه قيام مجلس الشعب بانتخاب قنصلين كل عام، ولا يجوز تجديد فترة رئاسة كل منهما إلا بعد مضى عشرة أعوام تالية، وإلى جانب هيئة القناصل وجدت هيئتا مجلس الشيوخ ومجلس الشعب(٤).

ثالثاً: العصر الامبراطوى:

بدأ هذا العصر فى القرن الأول الميلادى، فحينماً استقرت أمور الجمهورية فىالداخل، وأستتبت أوضاعها، وإزدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجى، وبدأت تضم اليها العديد من المدن الايطالية، مما مكنها من اقامة الامبرطورية الرومانية التى تخضع لحكم مركزى، وتنقسم إلى امارات يتولى حكم كل منها حاكم رومانى(٥).

أما عن المؤسسات السياسية فى هذا العصر فقد أعلن الأمبراطور أغسطس ابقاءه فى بادئ الأمر على نفس المؤسسات السياسية التى كانت موجودة فى العصر الجمهورى والتى تمثلت فى مجلسى الشيوخ والشعب، إلا أن الأمبراطور أغسطس ما لبث أن عدل عن هذه المؤسسات، واصبح يستأثر بالسلطة وحده(٦).

هذا بالنسبة للنظام، فإذا ما انتقلنا إلى الفكر وجدنا أن الرومان لم يحاولوا دمج الفرد فى الدولة ــ كما فعل الاغريق ــ ولم يحاولوا الاقلال من أهمية الدولة كما فعل الأبيقوريون(*)، ولكنهم فصلوا الفرد عن الدولة، وجعلوا لكل منهما حقوقاً وواجبات، ونظروا إلى الدولة على أنها وجدت أساساً للمحافظة على حقوق الأفراد، وأنها شخص قانونى أيضاً له حقوق يجب حمايتها من الآخرين، ومن الدولة(٧).

فمنذ بداية تطور الرومان اقتنعوا بأن للمجتمع سلطة آمرة غير محدودة ولا يمكن التنازل عنها لشخص ما. وقد أطلقوا على فكرة السيادة المطلقة اسم Imperium ووصفوها بأنها العلامة المميزة للمجتمع(٨).

وتؤكد فكرة السيادة هذه دعوة بوليبيوس(*) إلى النظام المختلط الذى يقوم على احسن ما هو موجود فى الأنظمة الثلاثة: الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية، بحيث أن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركى أو ارستقراطى أو ديمقراطى.

(*) اعتبرت الأبيقورية -٣٤١-٢٧٠ق.م- أن الغرض الأسمى للحياة هو تحقيق السعادة للفرد، وعرفت السعادة بأنها أشباع الرغبات الروحية والثقافية والمادية بكل فرد ــ ورأت أن الحياة السياسية عبء ثقيل، فالرجل العاقل عندهم لا يشترك فى الحياة العامة إلا إذا حملته على ذلك مصالحه الشخصية ــ ويتساوى عندهم نظام الحكم الاستبدادى ونظام الحكم الديمقراطى.

لمزيد من التفصيل عن الأبيقورية راجع: محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠) ص: ٢٥٧ وما بعدها.

(*) يعد بوليبيوس -٢٠٤-١٢٢ق.م- الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار، إذ سبقه فى مثل هذا العمل هيردوت وثيوديدس.

كما أن الشعب عند بولييوس هو صاحب السلطة العليا، فلا يمكن تقرير أى قانون دون موافقته، إذ ان له حق قبول أو رفض أي قانون، كما أن كلمته هى العليا فى مسألتى السلم والحرب، وهو القاضى الحكم فى معظم القضايا، كما أنه هو الذى يوزع الوظائف على من يستحقونها(٩).

ومما يؤكد اعلاء بوليبيوس لارادة الشعب دعوته إلى تعادل وتوازن السلطات(**) . فلا تقضى سلطة الامبراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه ولا تلك على سلطة الشعب.

وقد كان لأفكار بوليبيوس أكبر الأثر على شيشرون(***) حيث أخذ عنه اعجابه بدستور روما، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجمالها، ومناداته بنظرية الدساتير المختلفة، وبتعادل السلطات، وبالتحام الأرستقراطية بالديمقراطية(١٠).

وقد عرف شيشرون الدولة بأنها "مصلحة الناس المشتركة" وعرفها كذلك بأنها "مجتمع القانون Community of Law" أى أنها يجب أن تقوم على حكم القانون Rule of Lew وأنها لن تعمر طويلاً إذا لم تعترف وتسلم بالحقوق والواجبات التى تربط رعاياها بعضهم ببعض. أى أن الدولة عنده رابطة معنوية، أو مجموعة من البشر يمتلكونها، وقانونها بالمشاع فيما بينهم ويخلص من ذلك إلى ثلاث نتائج:

١- تستمد الدولة سلطتها من قوة أفرادها مجتمعين، فهم سر وجودها وسر بقائها على مر الزمن.

٢- السلطة السياسية لا يمكن أن تتصف بالشرعية مالم ترتكز على الإرادة العامة للشعب.

(**) ولا شك فى أثر ذلك على نظرية فصل السلطات عند لوك ومونتسكيه.

(***) (١٠٠-٤٣ق.م.)

٣- الدولة نفسها وقوانينها كلها تخضع للقانون الأعظم، وهو قانون الاله أو القانون الطبيعى الذى يمثل أعلى قواعد الحق والعدالة.

وحيث أن الناس يخضعون لقانون واحد، وحيث أنهم جميعاً يتصفون بالمواطنة، فانهم فى رأيه يجب أن يكونوا متساوين، ولكنه من ناحية أخرى يؤكد على "خصوصية المساواة" فالبشر غير متساوين علماً ولا معرفة ولا يمكن أيضاً أن نسوى بين الناس فى الثروة والملكية، كما ان المساواة فى الملكات والقدرات العقلية مستحيلة، وعلى ذلك فإن الحقوق القانونية هى التى يجب أن تكون متساوية(١١).

من هنا يمكن القول أن شيشرون قد أكد على اهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية(١٢).

أما ابيكتتيوس(*) فقد هاجم الطغيان والطغاة هجوماً مراً، وقرر أن كل صنوف العذاب لا يمكن أن تقضى على حرية الإرادة وسار ماركوس أو - ريليوس(**) فى نفس الطريق الذى سار فيه ابيكتتيوس، فقرر أنه لا يوجد هناك من يستطيع أن يقضى على ارادتنا الحرة(١٣).

تعقيب:

إذا كان الرومانيون قد رأوا أن سلطة الحاكم لابد أن تكون مستمدة من الشعب، وأن القانون هو أعلى أداة سياسية فى الدولة، وهو الوسيلة التى

(*) ولد عام ٥٠م.

(**) ولد عام ١٢٠م.

يتمكن بها الأفراد من المحافظة على حقوقهم وحرياتهم، إلا أن هناك بعض الانتقادات التى يمكن أن توجه اليهم والتى تتمثل فيما يلى:

١- عمل الرومان على نشر مبادئ الاخاء والمساواة، ووضعوا مبدأ مساواة جميع الأفراد أمام القانون، وحاربوا فكرة التميز العنصرى التى سادت فى عصر الاغريق(١٤)، فى الوقت الذى كانت توجد فيه بعض الطبقات الاجتماعية ـــ عندهم ـــ مثل طبقة الأحرار وطبقة العبيد، هذا إلى جانب نظرتهم إلى الشعوب المجاورة لهم على أنها شعوب متأخرة، واطلاقهم أسماء مزرية عليهم مثل البرابرة.

٢- كان الملك ـــ فى العصر الملكى ـــ يستشير مجلس الشيوخ فى القضايا الهامة، ويقدم المجلس النصيحة إلى الملك، ولكنه لم يكن ملزماً بالأخذ برأى هذا المجلس.

٣- إذا كانت المؤسسات السياسية فى العصر الجمهورى قد انقسمت إلى ثلاثة أقسام ـــ هيئة القناصل ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب ـــ إلا أن هذا العصر قد شهد تعاظم دور مجلس الشيوخ على حساب الهيئات السياسية الأخرى.

فقد مارس هذا المجلس دوراً فعالاً فى المسائل الخاصة بتنظيم الامتيازات المالية والسياسية والاجتماعية، وكذلك فى المسائل المتعلقة بمراقبة وتوجيه العلاقات الخارجية كعقد المعاهدات وتعيين السفراء(١٥).

٤- انخفضت سلطة مجلس الشيوخ ـــ فى العصر الامبراطورى ـــ خاصة فيما يتعلق بالمسائل الخارجية، كما فقد هذا المجلس سلطاته الانتخابية التى كان قد انتزعها من مجلس الشعب، وبالتدريج اصبح الامبراطور يستأثر بالسلطة وحده(١٦).

٥- اعتنق الرومان الرأى القائل بالنشاة الطبيعية للدولة ـــ كما اعتنقه الاغريق من قبل ـــ ومع ذلك لم يحاولوا ايجاد نظرية العقد الاجتماعى

لتبرير نشأة الدولة، ولكنهم فى نفس الوقت كونوا نظرية عقد حكومى نقل به الشعب سلطته إلى الحاكم، بهذا النقل أصبح للحاكم سلطة مطلقة ليس للشعب أن يسحبها منه والرومان بهذا لم يعترفوا للشعب بحق الثورة اطلاقاً(١٧).

٦- اخضع الرومان العالم الغربى كله لحكمهم، ولم تتحقق لهم الوحدة إلا عن طريق القضاء على الحريات، والانتقال من الحكم الجمهورى الديمقراطى إلى الحكم الديكتاتورى المستبد.

٧- أكد شيشرون على اهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية(١٨)، غير أمن ما يؤخذ على شيشرون هو أنه لم يحدد على وجه الدقة كيفية ممارسته أو تطبيقه، فلم يبين مثلاً الشخص أو الهيئة التى تملك حق التحدث باسم الأمة أو الشعب.

الخلاصة:

إن نظرية تأليه الحاكم كانت القاعدة المسيطرة فى الفكر القديم ــ المصرى والهندى والصينى والرومانى ــ ففى مصر كان فرعون يعتقد فى نفسه وتعتقد الرعية فيه أنه ينحدر من أصلاب الآلهة، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة ولخامسة إلى ن لقب فرعون بلقب "رع" أى الأله فى اللغة المصرية القديمة، فأصبح بذلك لايستمد سلطته من الآلهة فقط بل أصبح هو نفسه الها فوق البشر.

وفى الهند القديمة ساد الاعتقاد كذلك بأن القوى الألهية هى الأساس لكل قانون وهى المصدر الأول لكل نظيم سياسى واجتماعى، وكذلك قوانين "مانو" وهى أقدم الآثار الهندية تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة مباشرة من

الإله الأكبر "براهما" فهم أنصاف الهة فى صور آدمية، ومن ثم وجب عبادتهم.

وفى الصين القديمة أقام دستور "جو" أقدم الآثار الدينية سلطات الأمبراطور على أساس دينى لأنه يحكم نيابة عن الآلهة ووفق إرادتهم.

وفى المدن الرومانية القديمة كان القانون يختلط بالعقائد، وقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ ق.م بنظام ملكى مطلق حيث كان الملك وهو رئيس الديانات يقرر القوانين ويفسرها تبعاً لما يراه مطابقاً لإرادة الآلهة.

وفى العصر الأمبراطورى كانت ديانة الأمبراطور هى الديانة الرسمية للدولة وهو كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر، ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل إلى أن كان الأمبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الآلهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة.

هوامش الفصل السادس

(١) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٥١ - ١٥٢.

(٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٩٠.

(٣) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٥٤ - ١٥٦.

(٤) على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، نفس الموضع.

(٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٥٧.

(٦) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٤٥.

(٧) ـــــــــــــــــــــ، المرجع السابق، ص: ٤٨ - ٤٩.

(٨) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٩٩ وما بعدها وكذلك:

- William Ebenstein, Great Political Thinkers (Illinis: Dryden Press, 1969) P: 110 ets.
- Frank W. Wallbank, polybius and the roman Stat, in James V.Doenton, Jr, and David K., Hart Eds., perspective on Political philosophy, Vol. 1, (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971), pp: 189 - 191.

(٩) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ١٠١ - ١٠٦.

(١٠) وقد اكتسبت هذه الفكرة أهمية بالغة فى العصر الحديث، إذ استخدمها كثير من المفكرين من أمثال لوك وروسو فى تبرير الحرية الفردية.

ومن الواضح هنا إختلاف شيشرون عن فلاسفة اليونان الذين قرروا التفاوت بين الأفراد.

- Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., p: 122.
- Doyle (phyllis), A History of Political Thought (London: Jonathan Cope, 1963), pp: 20 - 25.

(11) George Sabine, A History of Political Theory, op. cit., p.p: 163 - 165.

وكذلك عباس العقاد، فلاسفة الحكم فى العصر الحديث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠)

(١٢) لمزيد من التفصيل راجع:

على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ١٢٣ - ١٢٧.

(١٣) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٥٣.

(14) Michael Curtis, The Great Political Theories, Vol. 1 (New York: A von Books, 1973) P : 113.

(١٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٥٦.

(١٦) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(17) Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., P: 124.

(١٨) راجع فى ذلك:

- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٣٨ - ٣٩.
- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٥١.
- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقة الإسلامى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤) ص: ١١٣ ، ١١٤.

الفصل السابع

الفكر السياسى

فى العصور الوسطى المسيحية

الفصل السابع

الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية

تمهيد

تبدأ العصور الوسطى فى القرن الخامس الميلادى ــ عام ٤٧٦م ــ بعد أن انهار صرح الأمبراطورية الرومانية الغربية وتمزقت أوصالها بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية فى الداخل والغزوات التى كانت تتعرض لها على أيدى القبائل الجرمانية من وقت لآخر مما أدى إلى إنتشار هذه القبائل فى مختلف أرجاء القارة الأوربية.

وقد حملت هذه القبائل معها شرائع وعادات المجتمعات الريفية فكان ذلك إيذانا بقيام الاقطاع فى أوربا.

وفى نفس الوقت كانت المسيحية قد استقرت دعائمها بعد الاعتراف بها كدين رسمى للامبراطورية الرومانية.

وفى القرن السابع الميلادى بدأت بلاد الشرق الأوسط تشهد مولد حضارة جديدة ونهضة كبرى بظهور الإسلام الذى أتى بدستور شامل لتنظيم الحياة الفردية والجماعية فى كافة آفاقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والذى تكونت فى ظلاله إمبراطورية ضخمة مترامية الأطراف تمتد من اواسط آسيا إلى المحيط لأطلنطى.

وعلى ذلك فإن دراسة الباحث للفكر الوسيط تقتصر على عرض مفهوم هذه النظرية ــ الإرادة العامة ــ فى الفكرين المسيحى والإسلامى من خلال توضيح العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

أولاً: مفهوم النظرية فى المسيحية:

إن الرأى الشائع بالنسبة للدين المسيحى، أن هذا الدين لم يتعرض لنظم الحكم، بل تركها لجهود البشر يتصرفون فيها، ويتخذون منها ما يرونه مناسباً لأحوالهم الدنيوية، محققاً لمصالحهم فى هذه الحياة، واكتفى الدين بالدعوة إلى الفضائل الخلقية اللازمة لإسعاد المجتمع البشرى فى الدنيا والآخرة، وترك ما لقيصر وما لله لله.

ولكن الباحث يلاحظ أن المسيحية قد ساهمت بنصيب كبير فى تزكية وتأييد نظرية الإرادة العامة، فنظرية الإرادة العامة تقوم على دعائم أخلاقية، ولها أصول يجب ن تراعى حتى لا تخرج عن معناها السليم.

وهذه الدعائم وتلك الأصول ــ التى تبنى عليها الإرادة العامة ــ دعا إليها الدين المسيحى صراحة، إذ قضى بإقامة العدل بين الناس، وأوجب الرحمة والبر والاحسان ببنى الإنسان، وتطلب المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية، فالإنسان فى ذاته جدير بالاحترام باعتباره إنساناً لا أكثر، والناس جميعاً من خلق الله لا فرق بينهم، وإليه يرجعون حيث يحاسبون على أعمالهم الدنيوية[1].

إن الله وحده ــ وهو المسيطر على هذا الكون ــ قد فرض على الإنسان فى الحياة الدنيا إقامة العدل والبر بغيره، وأخذ الناس جميعاً بالرحمة. هذه هى قوانين الله العليا التى يجب أن تخضع لها قوانين الدولة، وأن تسترشد بها كافة الأحكام الوضعية.

ومن ثم فإن المسيحية بما دعت إليه من أحكام خلقيه وفضائل نفسية[2]، على رأسها صفات العدل والاحسان واحترام بنى الإنسان، وبما رسمته من حدود الإرادة العامة، بل وتغذيتها، وتدعيمها فى نفوس البشر[3].

ولكن إذا كان السلطة هنا ذات مصدر الهى، أو بعبارة أخرى إذا كانت السيادة تأتى من الله فكيف يمكن تحديد صاحب الحق فى مباشرتها؟

لقد تولت الإجابة عن هذا السؤال نوعان من النظريات الثيوقراطية هما:

١- نظرية الحق الألهى المباشر(*)

يذهب أنصار هذه النظرية إلى أن قوة عليا — قوة الله — هى التى أوجدت السلطة السياسية، وهى التى عينت الشخص — أو الأشخاص أو الأسرة — الذى يكون له حق الحكم السياسى فى الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذى اصطفاهم وأيدهم بقوته ليرعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة(٤).

(*) يطلق رجال الفقه الفرنسى على هذه النظرية اصطلاح Doctrine du droit divin surnaturel، ويطلق عليها رجال القانون الدستورى المصرى اصطلاح "نظرية لتفويض الألهى الخارج عن إرادة البشر".

- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٤٩)، ص ١٢. إلا أن الدكتور عبد الحميد متولى ينتقد هذه التسمية لسببين:

أولهما: أن اصطلاح الحق الألهى هو الترجمة الأدق للاصطلاح الفرنسى المقابل droit divin.

وثانياً: لأن كلمة التفويض تنطوى على معنى توكيل، والموكل كما هو معلوم له حق عزل الوكيل، كما أن له أن يقوم إذا شاء بعمل الوكيل، وليس ذلك المعنى مما تقصد إليه النظرية.

- ويضيف إلى ذلك أن الشطر الثانى من تلك التسمية التى فضل وضعها لتلك النظرية وهى "الحق الالهى المباشر" لم يكن ترجمة حرفية للشطر المقابل فى التسمية المعروفة لدى الفقهاء الفرنسيين وهى droit divin surnaturel إذ أن الترجمة الحرفية هى "ما يتجاوز حدود القوى الطبيعية "ويطل ذلك بأن الذوق اللغوى والعلمى لا يستسيغ هذه الترجمة الحرفية، ولا يستسيغ كذلك الترجمة الأخرى وهى "نظرية التفويض الالهى الخارج عن إرادة البشر" لأنها ترجمة لا تدل على شئ من مدلولها، وإن دلت على شئ فقد تدل على أن هناك من الناحية الأخرى تفويضاً الهياً غير خارج عن إرادة البشر.

- عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٥٢)، ص: ٢٣١.

وكان الاعتقاد السائد عند المسيحيين أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الاكراه والعقاب – أى التنظيم السياسى كله – هو نتيجة لطبيعة الإنسان الفاسدة، وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الإنسان بسبب "الخطيئة الأولى" ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع الحاكم أياً كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل فى تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك، هى إرادة الله(٥).

وقد بنى آباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الألهى فى الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول الرسول بولس بخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن الله هو لذى وضع هذه السلطات فى أيدى الملك(٦).

ومن ثم فقد ترددت هذه النظرية على ألسنة الكثير من رجال الكنيسة مثل القديس بيير والقديس بولس والقديس امبرواز(٧).

٢- نظرية الحق الالهى غير المباشر:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الله قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم فى وقت معين، فالله لا يختار الملوك بإرادته مباشرة ولكن العناية الألهية توجه الحوادث وإرادات الأفراد توجيها يصبح معه هذا الاختيار أمراً لازماً لا مناص منه، ومن ثم فإن السلطة تأتى من الله إلى الحكام بواسطة الشعب واختياره(٨).

ولقد كانت هذه النظرية فى الواقع أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك فى العصور الوسطى المسيحية. وتفصيل ذلك أنه استناداً إلى هذه النظرية فإن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً بقوته المادية، لأن القوة المادية لا تصلح سنداً لنظام سياسى دائم، ولا باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً باختيار الله له، لأن الله لا يختار الحكام بإرادته

المباشرة، ولا يصطفيهم بأشخاصهم، ولكن الملك يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً باختيار الناس له وبالتعاقد بينه وبينهم باعتبارهم الوسطاء بينه وبين السلطة التى تأتى من الله(٩).

وعلى ذلك فإن هذه النظرية لا تلفظ فكرة الإرادة العامة بل تتسع لها، إلا أن الإرادة هنا تكون مستمدة من إرادة الله(١٠).

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الإلهى المباشر نشأت أثر الصراع الدينى بين الدولة والكنيسة فى أوربا فى العصور الوسطى إبان حركة الاصلاح الدينى.

فما لبثت الأمبراطورية الرومانية ن أنهارت فى القرن الخامس الميلادى حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحى كله(١١)، وهو ما ساعد على تكييف علاقاتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة تسمح باخضاعها للكنيسة باعتبار أنها هى التى تمثل الشعب المسيحى(١٢).

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية ــ البابا ــ بل من واجبها أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم. ولم يلبث أن انبثق عن هذا المفهوم الجديد المبدأ الذى يذهب إلى أن الحاكم الزمنى يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحى على أساس أن الله سلم "السيفين" معاً للبابا لذى احتفظ بأحدهما، وهو سيف السلطة الدينية، واعطى الثانى للحاكم الزمنى(١٣).

ولما كان البابا هو الذى يمنح الحاكم الزمنى سلطته فان له أيضاً أن يحرمه منها إذا هو لم يقم بالواجبات المفروضة عليه، وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمنى(١٤).

وقد ظلت نظرية الحق الإلهى غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريباً كانت للكنيسة فيهما اليد الطولى فى المجتمع الأوربى المسيحى.

ولكن نفوذ الكنيسة، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية، بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوربا فى هذه الفترة.

وقد كان من دعاة هذه النظرية جون سالسبرى[*]، الذى أهتم بوضع القيود على الحاكم عن طريق القانون الآلهى الأعلى والأسمى، وفى ظل هذا القانون يقوم الفرد بواجباته والتزاماته غير أن له فى نفس الوقت أن يقاوم الأمير أو الحاكم أن لم يحترم هذا الأخير القانون[١٥].

إن القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح قتل الطاغية يقول سالسبرى "أنه من القانونى فقط قتل الطاغية، بل ومن العدالة والصواب أيضاً، ذلك لأن من أستبد بلسيف لابد وأن يقتل بنفس السيف"[١٦].

"أن الأمير أو الحاكم عند سالسبرى يجب أن يكون خادماً Minister للمصلحة العامة، وعليه أن يخدم زملائه خدام المجتمع، ويستمد سلطته وقوته من القانون الآلهى، وعليه أن يؤدى واجباته على نفس الأسس[١٧]، كما يجب عليه أن يكون مسئولا عن إطاعة هذا القانون، وعن تحقيق العدالة واثراء الفضيلة وتنمية القيم.

---

[*] رجل دين ومفكر سياسى إنجليزى ولد عام ١١١٠ وتوفى عام ١١٨٠م.

وهكذا يقرر سالسبرى أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الألهى وعلى العدالة والفضيلة، كما يقرر ن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع(١٨).

وقد كان من دعاة هذه النظرية أيضاً القديس توما الاكوينى(*)، الذى التزم بالأصل الفلسفى الذى وضعه آباء الكنيسة فى العهد الأول، فهو يؤمن بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتى من الله الذى يريدها لعباده دفعا للفوضى فيما بينهم، إلا أنه لا يراها مقدسة فى طريقة إسنادها للحكام.

ومن ثم فقد رأى الأكوينى أن الحكومة تقوم قبل كل شئ لغرض اخلاقى، لذا يجب أن تكون لسلطة الحاكم حدود، وعليه أن يمارس سلطته وفقاً للقانون(١٩).

على أن يستمد القانون سلطته من الصالح العام لا من إرادة فرد أو إرادة مجموعة من الأفراد، ويعمل لتحقيق الصالح العام، وينفذه حاكم يمثل الشعب، ويكون الشعب قد وكل إليه مهمة تنظيم حياته(٢٠).

ولا يقتصر توما الأكوينى على القول بضرورة انتخاب الحاكم فقط، بل يؤكد على انتخاب من يعاون هذا الحاكم فى أمور الحكم، وذلك استناداً إلى النظام الذى سنه الله لموسى، فكان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة إثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك(٢١).

(*) (١٢٢٥ - ١٢٧٤).

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٤٧.
- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١١٨.

ويظهر من آراء الأكوينى أنه كان يبغض الحكم الاستبدادى، ويجعل للشعب حق مقاومة الحاكم المستبد الظالم الذى يتجاوز حدود سلطته[٢٢].

ولكنه يقيد هذا الحق بشرطين:

الأول: ألا تمارس هذا الحق طائفة بعينها من الشعب، بل يجب أن يمارسه مجموع الشعب.

والثانى: أن يأخذ القائمون بالمقاومة على مسئوليتهم ألا ينتج عن حركتهم تلك مساوئ تفوق مساوئ الحاكم المستبد أو تعدلها[٢٣].

وقد سار فى نفس اتجاه الأكوينى مارسيليو أوف بادو[*]، الذى أعلى من شأن الإرادة العامة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، والذى دبج نظاماً ديمقراطياً مثالياً لتنظيم الكنيسة والامبراطورية الرومانية على أساس المسئولية الروحية والزمنية للحاكم أمام الشعب، مع منح سلطات إيجابية للجماعة، وأوصى بإقامة حكومة من مجالس منتخبة لشئون الدولة والكنيسة[٢٥].

ويرى مارسيليو أن هناك نوعين أساسيين للقانون: الأول هو القانون المقدس وهو أوامر الله المباشرة، وغايته تنظيم أعمال البشر بطريقة تؤهلهم لنعيم الآخرة، والثانى هو القانون البشرى، وهو أوامر مجموعة المواطنين، وغايته تحقيق حياة فاضلة فى هذه الدنيا، وتصحبه قوة تنفيذية تكفل توقيع العقاب على من يخالفه.

كذلك يرى مارسيليو أن هذه الهيئة التنفيذية "تنتخب بواسطة السلطة التشريعية ــ الشعب ــ ومهمتها هى التأكد من أن جميع أجزاء الدولة تقوم بأداء أعمالها على الوجه الذى يرمى إليه الصالح العام، فإذ أخفقت فللشعب حق اسقاطها[٢٦].

---

[*] (عاش بين عامى ١٢٧٥ - ١٣٤٣).

ومن الملاحظ أن هذه التفرقة ــ بين القوانين ــ ذات شأن كبير لأنها توضح بجلاء أن رجال الدين لا يمكن أن تكون لهم سلطة، إذ أن سلطتهم لا تصحبها قوة تنفيذية فى هذه الدنيا، إلا إذا أمكن أن يضع المشرع فى أيديهم هذه القوة.

وقد كان مارسيليو أرسطياً فيما يتعلق بأنواع الحكومات إلا أنه أضاف هنا إضافة هامة وهى أنه فى النوع الصالح من الحكومات يعمل الحكام على تحقيق الصالح العام وفقاً لإرادة الشعب، بينما يعمل النوع الطالح منها على تحقيق صالح الحكام بدون موافقة الشعب أو المثول لإرادته(٢٧).

والحق أن فكرة الإرادة العامة قد ظهرت بوضوح أكثر فى كتابات القرن السادس عشر، حين بدأت الفلسفة السياسية تتصدى لحقوق الشعب قبل الحاكم الفردى ولسطان الحاكم قبل الشعب.

ففى مصنفة "حق ولاة الأمور على الرعايا" الذى صدر عام ١٥٧٥ أعلن تيودور دى بيز De Beze أن الأمراء للشعوب لا الشعوب للأمراء، فلا ملك إلا بالشعب ومن أجل الشعب وأن الأمراء تربطهم بالشعوب عقود حقيقية، فإذا طرأ ما يخل بالعقد انقضت الالتزامات الناشئة عنه، وهكذا يكون للشعب حق مقاومة الملك إذا ما أخل بشروط العقد.

كما أن حق المقاومة هذا عند دى بيز لا يترك مباشرة لأفراد الشعب وإنما يتولاه عنهم ممثلوهم، فهو يرى فيهم الصورة الصادقة لإرادة الشعب، وهم الذين يقع عليهم واجب مقاومة الأمير الذى يخل بشروط العقد(٢٨).

وفى مصنفة التريخى ذى الهدف السياسى عن فرنسا القديمة الذى صدر عام ١٥٧٣ أوضح المؤلف البروتستانتى فرانسو أوتمان كيف أن نظام فرنسا القديم كان يعترف للشعب بممارسة إرادته العامة التى كان يباشرها

عن طريق مجس طبقات الأمة، ومن ثم كان لممثلى الشعب حق خلع الملك ونقل التاج من أسرة إلى أسرة.

إن الشعوب هى التى نصبت الملوك لنفسها، ثم أن المواطنين ينصبون الملك ليكون حامياً عادلاً لا فاجراً جائراً، فإن أخل برسالته ففجر وجار كان للمواطنين بوصفهم ذوى المصلحة أولاً وآخراً أن يثوروا عليه ويخلعوه ليختاروا غيره(٢٩).

وللمفكر البروتستانتى ايبير لانجو مصنف(٣٠) يفيض بالاحتجاج على الطغيان وضعه باللاتينية ثم ترجم إلى الفرنسية ١٥٨١م، أعتمد فيه صاحبه على فكرة العقد الذى يربط الشعب بالملك ليؤكد حق مقاومة الأمير الجائر، مضيفاً أنه لا يرى فى نقل سيادة الشعب إلى الملك تصرفاً نهائياً لا رجعة فيه، وإنما الأمر لا يتعدى تفويض الأمير فى مباشرة هذه السيادة ومن ثم كان للشعب أن يستردها منه ان أساء استعمالها.

فالأمير – فى رأى لانجو – إذا جار فى حكمه ولو يراع فى حكم البلاد العدالة والإنصاف، تكون مقاومته من قبل الشعب كله – كوحدة لا تتجزأ – فيجوز أن تكون المقاومة الفردية على حق وعادلة ولكنها مع ذلك تعد عصياناً غير جائز لأن الإرادة العامة هى وحدها صاحبة الحق فى الأمر بالمقاومة(٣١).

ولكن لانجو يعود فيقول ان الإرادة العامة ليست هى إرادة الشعب فى مجموعه أو إرادة الغالبية من أفراده، ليست الإرادة العامة هى إرادة هذا الوحش الكاسر ذى الملايين من الرؤوس، وإنما الإرادة العامة يتولى التعبير عنها ممثلو الأمة الذين فوضهم الشعب فى مباشرة حقه فى الإشراف على

تصرفات الملك ومراقبتها فى مجلس طبقات الأمة والبرلمان، إن لهؤلاء وحدهم حق تقدير الجور والأمر بالمقاومة بما فى ذلك خلع الملك وتولية غيره[٣٢].

وفى اسكتلندا يكتب بيشامان سنة ١٥٥٧ رسالة عنوانها "قوانين الملكية لدى الاسكتلانديين" يقول فيها: ان الشعب الذى يتلقى منه الملك جميع حقوقه، أسمى منه، وان لمجموع المواطنين قبل الملك ما له من سلطان قبل الواحد من المجموع، وأن الملك إذا جار يكون قد نكث بالميثاق الذى ربطه بشعبه، ومن ثم يسترد الشعب حريته، وفى حربه الشرعية ضد الملك الجائر يستطيع الشعب أن يقبض عليه ويخلعه عن العرش ليعين غيره[٣٣].

وفى ألمانيا يقول جون أتيسيوس ــ عام ١٦٠٣ ــ فى " السياسة المثلى" نفس الأفكار البروتستانتية، ان الإخلال بشروط العقد الذى يربط الأمير بالشعب يتمخض عنه واجب الثورة على الأمير، لأن الشعب لم يفوضه فى مباشرة السيادة تفويضاً مطلقاً نهائياً وإنما تفويضه فيه كان مقروناً بشرط فاسخ[٣٤].

وفى أوائل القرن السابع عشر نجد نفس الأفكار ولكن بأوصاف جديدة، يقول فرانسو سواريز فى مؤلفه "الدفاع عن العقيدة"[٣٥] عام ١٦١٣م، أن السلطة العامة إنما خلقت للصالح العام فإن هى تخلت عن هدفها تخلى عنها التأييد الشعبى، ومن ثم وجب حلها، وعاد الجميع إلى الحالة الاجتماعية السابقة على قيامها.

وخلاصة القول كما يرى أتين دى لابواتيى، فى كتابه "العبودية الاختيارية" الصادر عام ١٥٥٢م ــ أن السلطة الجائرة لا تقوم ولا تبقى إلا بقبول الناس إياها كسلاً لذا يكفى لكى يسترد الشعب حريته أن يعدل عن تأييده لها[٣٦].

إن التخلى عن نصره الجائر والانفضاض من حوله لكاف للقضاء على جوره، بل وعليه هو فإذ تخلى الناس عن الأمير الجائز فلم يناصروه ولم يتعاونوا معه ولم يسمعوا ولم يطعيوه تداعى ملكه وانهار، وأصبح الشعب حراً فى أن يختار بارادته كما كان فى حالته الاجتماعية الأولى.

تعقيب:

يرى البعض أن لنظريتى الحق الآلهى المباشر وغير المباشر أهمية تاريخية لا يمكن أنكارها، ذلك لأن هذه النظريات ظهرت فى عصور كانت تختلط فيها الهيئات الدينية مع الهيئات السياسية، وكان الحكام — فى هذه العصور — يجمعون بين صفتى الملك والكاهن، وأعتمد سلطانهم الملكى على مركزهم ككهنة. ثم أن أهم مميزات هذه النظريات:

١- أنها أكدت أن للدولة رسالة أخلاقية، إذ ما دامت الدولة من عمل الله فلابد أن تكون لها رسالة أخلاقية سامية[٣٧].

٢- أنها وجهت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام ورئيسى فى تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين، وعملت على تطوير احساسنا به فى نطاق السياسة[٣٨].

ولكن على الرغم مما فى ذه النظريات من مميزات إلا أنها لا تنجوا من النقد وذلك للأسباب الاتية:

١- إذا كانت هذه النظريات قد صلحت للحكم فى عصور الجهل، فهى لا تصلح للحكم فى عهد العلم والعقل والفكر المستنير.

٢- رأى J.N. Figgis أن السبب فى تدهور هذه النظريات يكمن فى الحقيقة التى مؤداها أن هناك اعتقاداً عاماً بالدور الأعلى للعقل، وأن الإيمان يجد مكانه الحقيقى فى المسائل الروحية[٣٩].

كما أن خطورة هذه النظريات تتمثل فى أن التسليم بأن السلطة روحية فى أصلها ومنشأها معناه تحطيم مبدأ مسئولية الحكام أمام الشعب، وقد أثبتت البحوث الحديثة أن الملوك الكهنة حينما كانوا يحكمون الشعوب الأولى قد استغلوا صبغتهم الألهية فى التنكيل بشعوبهم[٤٠].

٢- ومما يجانب الصواب وصف هذه النظريات بأنها دينية، فقد نسبت ظلماً إلى الدين للأحتماء وراءه، والواقع أن الأديان السماوية ــ سواء المسيحية أم الإسلام ــ لا تقر مثل هذه النظريات.

٤- إن جوهر نظرية الحق الألهى غير المباشر لا يختلف عن جوهر نظرية الحق الألهى المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقاً للنظريتين ــ فى اختيار الحاكم ــ هو إرادة الله تعالى، فهو حسب النظرية الأولى إرادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم، وحسب النظرية الثانية إرادة تعمل بطريق غير مباشر وبواسطة إرادات الأفراد، تلك الإرادات التى لا يختار الحاكم مباشرة، وإنما تختاره مسيرة بالعناية الألهية.

والواقع أن هذه النظريات نودى بها فى أوربا لتبرير السلطة المطلقة للملوك، وأضفاء السند الشرعى عليها، وهى فى سبيل ذلك تحرم على لشعب تحريماً مطلقاً مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل العناية الألهية، ووسيلة الانتقام الألهى لعقاب المفسدين فى الأرض.

٥- رأى توما الأكوينى أن تكون سلطات الحاكم محدودة أو مخففة Tempered حتى لا ينزلق بسهولة نحو الطغيان[٤١]، غير أنه لم يوضح الطريقة التى يمكن بها وضع هذه السلطات المحدودة موضع التنفيذ.

٦- ذهب الأكوينى إلى أنه لو فرض وانقلب الملك إلى طاغية مستبد فالأفضل ابقاءاً على نظام لدولة أن نحتمله بصفة مؤقته ولا نثور ضده، لأن مخالفته تكون أشد خطراً على المجتمع من الاستبداد نفسه[٤٢]، ومن ثم تظهر موافقة الاكوينى الحذرة على مشروعية المقاومة.

٧- يقول توما الأكوينى بضرورة انتخاب الحاكم، وضرورة انتخاب من يعاون هذا الحاكم فى أمور الحكم، وذلك استناداً إلى النظام الذى سنه الله لموسى[٤٣]، ولكن إذا كان نظام الانتخاب يتفق هنا مع من يعاون الحاكم، فإنه لا يتفق مع الحاكم الذى اختاره الله تعالى بنفسه.

هوامش الفصل السابع

١- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص٤٥٩. وكذلك:

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص١٣٣.

٢- سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الاسلام (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص٧ وكذلك:

- محمد عبدالله العربى، دراسات فى النظم الدستورية (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٧)،ص١٢٣.

3- Vedel G., Institutions Politiques du Monde Contemporaire, des Cours de Droit (Paris: 20 Tirage, 30 Fasciules, 1973), P:243.

٤- انظر فى ذلك:

- طعيمة الجرف، النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٦٧)، ص٦٢.

- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٥١-٥٢.

- عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص٢٣٢.

5- George Villed, Political Theory (Oxford: Carritt, 1956).\, P:22.

٦- بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

٧- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١)،ص٣٥.

وكذلك: طعيمة الجرف، النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص٦٣.

٨- مصطفى كامل، شرح القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبه ١٩٥٢) ص١٣٩.

٩- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص٦٤. وكذلك:

- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى، مرجع سابق، ص ١١٧-١١٨.

١٠- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة: مكتبة وهبة،١٩٤٣)، ص ١٢١.

وكذلك: محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق،ص٧٧.

١١- على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)،ص٣١.

١٢- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص٥١.

13- G.Sabine, A Theory of Political Thought (London: Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1937)P:237.

١٤- عبد الكريم احمد، مبادئ التنظيم السياسى، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥)، ص ٣٨.

15- Ebenstein, Great Political Thinkers, Op, Cit., P:190.

16- Ibid., P: 191.

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص١٤٧.

- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص١١٨.

١٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص١٥٠.

١٨- مصطفىالخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص١١٧-١١٨.

١٩- بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٦٥.

ويقسم الاكوينى القانون إلى أربعة أنواع: القانون الأبدى، القانون الطبيعى، القانون المقدس، القنون البشرى أو الوضعى، الذى رأى الاكوينى أن

هناك حاجة ماسة له لتحقيق الصالح العام وفقاً لمبادئ القوانين الآلهية والطبيعية، نفس المرجع، ص٦٦.

٢٠- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (بيروت: دار العلم، ١٩٧٩) ص٢٠ وكذلك: حسن حنفى، نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (أوغسطين، أنسلم، توما الاكوينى) (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص٢١٠ وما بعدها.

٢١- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٥٠.

٢٢- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص١١٧-١١٨.

٢٣- بطرس غالى، محمودخيرى عيسى، المدخل إلىعلم السياسة، مرجع سابق، ص٦٥.

٢٤- أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص١٥٨.

٢٥- محمد طه بدوى، الفكر الثورى (الاسكندرية: المكتب المصرى الحديث،١٩٦٧)، ص ٦٤.

٢٦- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص٦٨.

٢٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص١٧٠.

٢٨- محمد طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٤.

29- Fr. Hatman, Le Franco Gallia,

نقلاً عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٦.

30- Hubert Languer, Les Vindiciae Contre Tyrannos.

٣١- طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٦.

٣٢- طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٦.

33- Buchaman, Le De Jure Epud Scots

نقلاً عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٧.

34- Johus Athusiust, La Politica Methodies.
35- Fr. Suarez, La Defensio Fidei.

نقلاً عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٨.

36- Estienne de la Boetie, La Servitude Voluntaire.

ونقلاً عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٨-٦٩.

٣٧- بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص١٥٩.

38- Saltan. An Introduction to Politics (Oxford: Isiah Berlin, 1958), P:58.
39- Gribhrist, Principles of political Science (Menneopolis, Lepince, II, 1964).\, P:74.

٤٠- وكان ممن استند إلى هذه النظريات لويس الرابع عشر والخامس عشر.

راجع فى ذلك:

- عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية (الاسكندرية: دار المعارف ١٩٦٣)، ص٤٤.
- على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص٣١١.
- بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص١٥٩.

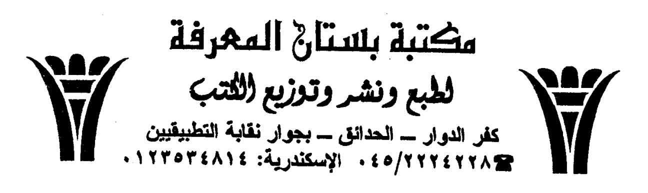
٤١- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص١٢٤.

42- Curtis, The Great Political Theories, Op. Cit., P: 169.

٤٣- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٥٠.

المحتويات


تم بحمد الله


مكتبة بستان المعرفة
لطبع ونشر وتوزيع الكتب
كفر الدوار – الحدائق – بجوار نقابة التطبيقيين
☎ ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية: ٠١٢٣٥٣٤٨١٤